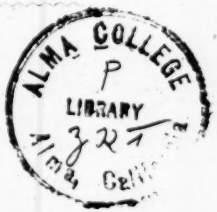
# Zeitschrift

für

# katholische Theologie

Siebenundvierzigster Jahrgang

1923




Innsbruck

Druck und Verlag von Felizian Rauch

1923

28962

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Sillgasse 2

# Inhaltsverzeichnis

## Abhandlungen


Seite

Hieronymus Noldin S. J. † . . . . . 1*
Johann B. Nisius S. J. † . . . . . 4*
*Johann Stufler*, Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas (I. II) . . . . . 1 161
*Erich Przywara*, Zu Max Schelers Religionsauffassung . . 24
*Johann Biederlack*, Inkardination und Ordination der Säkularkleriker nach dem jetzigen Kirchenrecht . . . . 50
*Urban Holzmeister*, Ein Erklärungsversuch der Lk-Genealogie (3,23—38) . . . . . 184
*C. A. Kneller*, Vier Schriften gegen die Gesellschaft Jesu . 219
*Bernhard Franzelin*, Der Satz vom zureichenden Grund, verteidigt gegen Isenkrahe . . . . . 329
*Johann Stufler*, Der hl. Thomas und das Axiom: „Omne, quod movetur, ab alio movetur . . . . . 369
*Paul Gächter*, Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Jo 19,26 f . . . . . 391
*August Deneffe*, Perichoresis, circumincessio, circuminsessio. Eine terminologische Untersuchung . . . . . 497
*Johann Stufler*, Zur Kontroverse über die praemotio physica 533


## Literaturberichte

### A. Übersichten


Moraltheologie (A. Schmitt). . . . . 59
Die letzten kath. Übersetzungen des N. T. (U. Holzmeister) 70
Die scholastisch-philosophischen Veröffentlichungen von Vals, Löwen und Köln (A. Inauen) . . . . . 430
Einleitung in das Neue Testament (U. Holzmeister) . . . . 437
Kirchenrecht (J. Biederlack) . . . . . 565

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

*V. Remer*, Summa philosophiae christ.[4] I—VI; *J. Gredt*, Elementa philos. Aristotelico-Thomisticae I. II. (J. Donat) . 74
*J. Maritain*, Eléments de Philosophie[2] I (A. Inauen) . . . 76
*J. Kors*, La Justice primitive et le Péché orig.; *J. van der Meersch*, De distinctione inter iustitiam orig. et gratiam sanctif. (J. Stufler) . . . . . 77
*A. Mallon*, Les Hébreux en Égypte (J. Linder) . . . . . 82
Psalmenwerke von *S. Landersdorfer*, *K. Leimbach*, *F. Stummer*, *J. Kley*, *W. Meyer*, *L. van Heemstede* (J. Linder) . 84
*A. Baumstark*, Gesch. der syrischen Literatur (U. Holzmeister) 90
*F. Snopek*, Die Slavenapostel (A. Kröß) . . . . . 92
Concilium Tridentinum VIII (F. Pangerl) . . . . . 94
Corpus Catholicorum I—V (H. Bruders) . . . . . 98
*H. Pesch*, Nationalökonomie[2 3] II/$_1$ (J. Biederlack) . . . . 104
Das Sacramentarium Gregorianum, herausg. von *H. Lietzmann*, Ein vorhadrianisches Palimpsest-Sakramentar herausg. von *A. Dold* (A. Kröß) . . . . . 108
*W. Stoderl*, Zur Echtheitsfrage von Bar 1—3,8 (J. Linder) . 111
*A. Allgeier*, Bibel und Schule (J. Linder) . . . . . 111
Alttestamentliche Predigten 11—14 (J. Linder) . . . . . 112
Erklärungen des Mt-Evangeliums von *H. Cladder-Dieckmann*, *J. Schäfer*, *J. Niederhuber* (U. Holzmeister) . . . . . 112
Biblia sacra ed. *M. Hetzenauer* (U. Holzmeister) . . . . 114
*J. Watterott*, Leben Jesu I—IV (F. Schlagenhaufen) . . . 114
*G. Morin*, Mönchtum und Urkirche (P. Gächter) . . . . 116
*A. V. Müller*, Papst und Kurie (A. Schönegger) . . . . 117
*A. Sleumer*, Wortschatz des Codex J. C. (M. Küenburg) . . 118
*B. Arens*, Die kath. Missionsvereine (A. Schmitt) . . . . 118
*L. Baur*, Metaphysik; *G. v. Hertling*, Metaphysik; *G. Willmann*, Pythagoreische Erziehungsweisheit (J. Donat) . . 266
*B. Jansen*, Die Erkenntnislehre Olivis (A. Inauen) . . . . 269
*A. Deneffe*, Kant und die kath. Wahrheit (A. Inauen) . . 271
*V. Kwiatkowski*, De Scientia Beata in anima Christi (J. Müller) 272
*L. Janssens*, Summa Theologica VII—IX (J. Stufler) . . . 274
*J. Stufler*, D. Thomae doctrina de Deo operante (Selbstanzeige) 278
*M. de la Taille*, Mysterium fidei (J. Umberg) . . . . . 283
*R. D. Wilson*, Studies in the Book of Daniel (J. Linder) . 288
*A. Rabbath*, Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient II (U. Holzmeister) . . . . . 292
*A. Naegle*, Kirchengeschichte Böhmens II/$_2$ (A. Kröß) . . . 294
*Er. König*, Peutingerstudien; *W. Hotzelt*, Veit II v. Würzburg (A. Kröß) . . . . . 296

Seite

Katechetisches: *H. Stieglitz, F. Kranebitter, F. Hörmann, G. Schreiner, J. Pichler, H. Mayer* (J. Jungmann) . . 299
*B. Grabinski,* Spuk und Geistererscheinungen[3] (A. Gatterer) 303
Herders Konversations-Lexikon, 2. Ergänzungsband, 2. Teil (U. Holzmeister) . . . . . 304
*J. Donat,* Summa philos. christ. ed. 4 u. 5 I. III. V (Selbstanzeige) 305
Alttestamentliche Abhandlungen VII, 4; VIII, 5 (J. Linder) . 306
Kirchliches Handbuch X (1821/22) (A. Schmitt) . . . . . 308
*Christian Pesch,* Maria die Vermittlerin aller Gnaden (J. Müller) 447
*Th. Rüther,* Die Lehre von d. Erbsünde bei *Klemens v. Al.* (J. Stufler) . . . . . 451
*F. M. Xiberta,* Clavis ecclesiae (J. Stufler) . . . . . 453
Collectanea biblica latina V: Les Fragments de Freising, ed. *Don. de Bruyne* (J. Linder) . . . . . 455
*P. Tacchi Venturi,* Storia della Compagnia di Gesù in Italia II: La Canonizzazione dei SS. Ignazio et F. Saverio (A. Kröß) . . . . . 459
*Paul Dudon,* Le Quiétiste Michel Molinos (C. A. Kneller) . 463
*Dom M. Prümmer,* Manuale Theologiae moralis III[2. 3] (J. Biederlack) . . . . . 465
*A. Baumstark,* Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen (J. Jungmann) . . . . . 468
*A. Birkenmajer,* Untersuchungen zur Geschichte der mittelalt. Philosophie (A. Inauen) . . . . . 470
*E. Przywara—O. Karrer,* J. H. Newmans Christentum I—VIII (A. Inauen) . . . . . 471
*H. Höpfl,* Introductionis in U. T. libros Compendium I (J. Linder) 472
*A. Miller,* Die Psalmen[5–10] (J. Linder) . . . . . 473
*M. Grossek,* Das Leben (Al. Gatterer) . . . . . 474
Taschenkalender und kirchl.-stat. Jahrbuch 1924 (U. Holzmeister) . . . . . 474
*H. Pinard de la Boullaye,* L'Étude comparée des religions (E. Dorsch) . . . . . 570
Collectanea biblica latina VI: Memoire sur l'établissement de la Vulgate I (J. Linder) . . . . . 572
*Strack-Billerbeck,* Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch I. (U. Holzmeister) . . . . . 577
*H. Ball,* Byzantinisches Christentum (J. Stiglmayr) . . . 580
*L. Lemmens,* Acta S. Congr. de Propaganda Fide pro Terra Sancta (M. Straganz) . . . . . 583
*P. M. Baumgarten,* Neue Kunde von alten Bibeln I II, (C. A. Kneller) . . . . . 585
*Tacchi-Venturi,* Il Beato Roberto Bellarmino (C. A. Kneller) 585

Seite

*H. Grisar-F. Heege*, Lutherstudien: Luthers Kampfbilder I—IV (Selbstanzeige) . . . . . 594
*Ed. König*, Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes (J. Linder) . . . . . 598
*E. Sehling*, Kirchenrecht (G.) . . . . . 599
*A. Lins*, Mein lieber Junge! Wiltrud u. Gottfried (M. Gatterer) 600

## Analekten

Zur Mariologie des hl. Irenäus (W. Scherer) . . . . . 119
Die Frage der Mittlerschaft Marias auf dem Marianischen Kongreß in Brüssel (K. Prümm) . . . . . 129
Ein Kunstgriff der hebräischen Prosa (C. Meyer) . . . . 137
Um Bellarmin (C. A Kneller) . . . . . 141
Zur Vulgata Sixtus' V: III. IV . . . . . 154 601
Spricht Epiphanius (Ancoratus 31,4) vom Blutschweiß des Herrn oder von seinen Tränen? (U. Holzmeister) . . . 309
Die Anhänge zum Evangelienkommentar des hl. Ephraem (A. Merk) . . . . . 315
Katholische Rechtsphilosophie (J. Donat) . . . . . 324
Zur Datierung einiger Schriften *Alberts des Großen* (F. Pelster) 475
Schriften des *Thomas Sutton* in der Universitätsbibliothek zu Münster (F. Pelster) . . . . . 483
Die Marien und salbenden Frauen bei Ephraem (A. Merk) . 494
Die älteste Bibelhandschrift (A. Merk) . . . . . 612
Origenes und die geistige Mutterschaft Marias (Jo 19,26 f) (J. Ernst—C. A. Kneller) . . . . . 617
Liturgica (C. A. Kneller) . . . . . 632

## Kleine Mitteilungen

Zu Cyprian (C. A. Kneller) . . . . . 159
Richtigstellung (J. Linder) . . . . . 160
Die exegetischen Schriften des hl. Thomas (U. Holzmeister) 327
Eine päpstlich approbierte Vulgata vor 1590? (C. A. Kneller) 328
Die Monumenta historica Soc. Jesu (U. Holzmeister) . . . 496
Die „Bonner Bibel" (U. Holzmeister) . . . . . 634
**Register** zu diesem Jahrgang . . . . . 635
**Literarischer Anzeiger** Nr. 174—177 . . . 1* 5* 11* 17*

# Hieronymus Noldin S. J. †

Am 7. November 1922 ging im Alter von 85 Jahren der ehemalige Professor der Moral- und Pastoraltheologie der Innsbrucker Universität H. Noldin zur ewigen Heimat ein. Sein Name ist in den weitesten theologischen Kreisen bekannt durch sein Lehrbuch, viele Priester sind ihm persönlich verpflichtet durch seine Lehrtätigkeit, durch sein Wirken als Regens des theologischen Konvikts in Innsbruck (1875—86), sowie als Berater in moraltheologischen und Gewissensfragen. Er ist aber auch den Lesern dieser Zeitschrift, deren Schriftleitung er 1886—1890 innehatte, als fleißiger Mitarbeiter in Erinnerung; daher fordert es die Pietät, ihm auch hier ein Denkmal der Anerkennung und Dankbarkeit zu setzen.

Im Grenzort des deutschen Südtirol, in Salurn, wurde P. Noldin am 30. Januar 1838 geboren. Die ersten theologischen Studien machte er im Priesterseminar in Trient, kam aber zum Abschluß seiner Studien 1859 an die kurz zuvor errichtete theologische Fakultät Innsbruck. Da diese damals das staatliche Promotionsrecht noch nicht hatte, erhielt er nach Ablegung der 4 Rigorosen 1863 durch ein römisches Diplom den Doktorgrad, erwarb aber später auch das österreichische Diplom.

Nach kurzer Tätigkeit in der Seelsorge seiner Heimatdiözese trat der junge Priester in die österreichische Provinz der Gesellschaft Jesu ein und begann bald nach dem Noviziat die Tätigkeit, der er sein ganzes Leben geweiht, der Heranbildung des Klerus. Von 1867—74 lehrte P. Noldin an der Lehranstalt seines Ordens in Preßburg Philosophie. Mit dem Jahre 1875 rief ihn das Vertrauen seiner Oberen als Regens an das theologische Konvikt in Innsbruck; wenn man bedenkt, daß in den 11 Jahren seiner Amtsführung die Zahl der Konviktoren sich zwischen 100 und 153 bewegte und die jungen Priesterkandidaten aus den verschiedensten Nationen und Orden stammten, so begreift man die dankbare Erinnerung, die man dem Regens allüberall bewahrte.

Schon während dieser Zeit interessierte sich P. Noldin lebhaft für Moral- und Pastoraltheologie, Zeuge dafür sind die Jahrgänge dieser Zeitschrift von ihrem ersten Bestehen an. Bereits im I. Band (1877) finden wir ihn mit einer ausführlichen Besprechung von *Pruner's* Moraltheologie und nur wenige Jahrgänge finden sich, in denen er nicht einen Beitrag lieferte; an Abhandlungen aus dieser Zeit seien erwähnt: „Über die Sünde der Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen" 3 (1878), „Die Jurisdiktion über die Fremden" 5 (1881). In ausführlichen Rezensionen über moraltheologische Lehrbücher suchte er immer wieder darauf hinzuarbeiten, daß die Darstellung seiner Disziplin vollständiger, vollkommener und systematischer angeordnet werde; er hat also regen Anteil genommen an dem Ausbau der wissenschaftlichen Moral. Daneben zeigte er in kleineren Rezensionen auch sein Interesse an den einschlägigen Spezialfragen. Als selbstständiges Werkchen erschien 1883 „Die Herz-Jesu-Andacht (1902), das auch ins Englische, Italienische und Ungarische übersetzt wurde.

Gegen Ende seiner Amtsführung als Regens habilitierte sich Dr. Noldin als Privatdozent an der theologischen Fakultät und zwar für philosophische Propaedeutik, welches Fach er dann von 1886 an als Ordinarius vertrat. Aus dieser Periode stammt die Abhandlung „über den Ursprung der Seele" 13 (1889) und eine Reihe von Rezensionen und Analekten (1886—90). Ebenso gab er zum Gebrauch seiner Hörer als Manuskript heraus: Quaestiones dialecticae, noëticae, cosmologicae et psychologicae und De iure sociali.

Als im Jahre 1890 der Professor der Moraltheologie P. Jung starb, übernahm *Noldin* diese Lehrkanzel, für die er sich längst vorbereitet hatte, und die er bis zu seinem 71. Lebensjahre (1909) vertrat. In diese Zeit fällt nun die Wirksamkeit, die ihm einen Weltruf eintrug. Vom Jahre 1894 an erschien, zunächst als Manuskript gedruckt, ein Bändchen um das andere seiner „Quaestiones Theologiae moralis", bis sie seit 1901 im öffentlichen Verlag als „Summa Theologiae moralis" ihre Reise in die Welt antreten konnten. Sie wurde bald an vielen Diözesananstalten und Hochschulen Österreich-Ungarns, Italiens, der Schweiz und Amerikas als Textbuch eingeführt und erlebte eine Auflage nach der andern, zuletzt Auflagen von 4000—5000. Was den mündlichen Vortrag Prof. Noldins auszeichnete, ist auch ein Hauptvorzug seines Lehrbuches: eine glückliche Vereinigung gründlicher Darlegung der Prinzipien und applizierender Kasuistik und bestimmte, klare Stellungnahme in strittigen Punkten. Zudem weist jede Auflage wieder die sorgfältig verbessernde Hand des Autors auf.

Daneben griff er auch durch Abhandlungen und Rezensionen in der Zeitschrift in die umstrittenen Zeitfragen seines Faches ein. So besonders, als die Herausgabe der Briefe des hl. Alphons von Liguori den Streit um sein Moralsystem neu entfachte, durch zwei Abhandlungen des Jahrganges 20 (1896) „Briefe und Moralsystem des hl. Alphons" und „Aequiprobabilistische Beweisführung", durch Analekten 19 (1895) „Briefe des hl. Alphons", Rezensionen über *Caigny*, „De genuino probabilismo" und „De genuino systemate S. Alphonsi", sowie über *Lehmkuhls* „Probabilismus vindicatus". Auch der Artikel „Moralsysteme" im Kirchenlexikon (²VIII 1861—89) stammt aus NoldinsFeder. Mit diesen Arbeiten hat er wohl entscheidend in jene Fragen eingegriffen und dem einfachen Probabilismus den Weg gebahnt. Die Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Moral und Pastoral wurden regelmäßig besprochen; in diesen Rezensionen, sowie in den Analekten des Bandes 26 (1902) „Zur Reform der Moraltheologie" nahm er Stellung zu einem richtig verstandenen Fortschritt und Ausbau des Faches.

Die Änderungen, die das Dekret „Ne temere" für das Eherecht brachte, wurden sofort im 33. Band (1908) in zwei Analekten registriert und in einem eigenen Heftchen veröffentlicht.

Als der Codex Juris Canonici mit seinen in manchen Gebieten der Moraltheologie einschneidenden Änderungen erschien, war *Noldin* schon 9 Jahre im Ruhestand und am Beginn seines 80. Lebensjahres. Da ist es leicht begreiflich, daß er, der auch von den körperlichen Gebrechen seiner schwachen Konstitution und des Alters heimgesucht war, am Anfang meinte, die Umarbeitung seines Werkes nicht mehr besorgen zu können; doch seine seltene Geistesfrische wurde langsam auch über diese Schwierigkeit soweit Herr, daß er auch noch die 15. Auflage der Moraltheologie selbst bearbeiten konnte.

Aber auch abgesehen von dieser wissenschaftlichen Beschäftigung waren die Jahre seiner Muße keine müßigen. Nach seinem Abschied von der Fakultät leitete er das Kolleg in Linz als Rektor und Instruktor der jungen Ordenspriester, später als Rektor der apostolischen Schule; in welcher Eigenschaft er eine Zeit lang auch noch die philosophische Propaedeutik an den Oberklassen des Gymnasiums vortrug. Die letzte Zeit seines arbeitsreichen Lebens verbrachte er in Wien (Lainz), wo zuletzt die Folgen einer eitrigen Rippenfellentzündung dem greisen Gelehrten die Pforte der ewigen Heimat öffneten.

Mögen mit den Lesern der ZkTh die vielen Geistlichen, die sein Lehrbuch benützten, sowie jene, die er als Regens des theo-

logischen Konviktes auf ihren hohen Beruf vorbereitete; nicht zuletzt auch alle, die ihn als Berater in Gewissensfällen in Anspruch genommen haben — und das sind nicht wenige — dem Verewigten ein dankbares Andenken bewahren!

R. I. P.

Innsbruck.. Albert Schmitt S. J.

---

# Johann B. Nisius S. J. †

Nur wenige Stunden bevor der greise Moralist H. Noldin zur ewigen Ruhe einging, ist ihm sein jüngerer Ordensbruder *J. B. Nisius* am Abende des 6. November in die Heimat vorausgegangen. Geboren in Trier am 26. Mai 1853 hatte er zu Rom im Germanikum 1872—1879 einen vorzüglichen Unterricht genossen. Er vertrat an Innsbrucks Hochschule die neutestamentlichen Bibelstudien seit 1886 als Privatdozent, seit 1888 als außerordentlicher Professor, 1892–1901 als ordentlicher, dann als Honorarprofessor. In dieser Zeitschrift, deren Leitung er 1896—1900 innehatte, behandelte er in wertvollen Aufsätzen die Enzyklika „Providentissimus Deus" (1894), die wichtigen Stellen Phil 2,5—11 (1897, 1899) und 2 Kor 3,17 (1916), die kirchliche Lehrgewalt und Schriftauslegung (1900), die Vulgata Sixtina (1912, 1913 u. 1914) sowie die Dauer der öffentlichen Tätigkeit Christi (1913). Sein Hauptverdienst um die Wissenschaft ist im „Kirchlichen Handlexikon" enthalten, für das er die Redaktion der biblischen Artikel (mit der Literaturgeschichte der ersten 3 Jahrhunderte) glücklich durchführte. Leider setzten die traurigen Zeitverhältnisse den weiteren Arbeiten des belesenen Gelehrten und emsigen Forschers ein frühes Ende; sie galten einem Kommentar zum Neuen Testamente.

R. I. P.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

# Abhandlungen

## Die entfernte Vorbereituug auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas

Von **Johann Stufler** S. J. – Innsbruck

(I. Artikel)

Dem Erwachsenen wird die Rechtfertigungsgnade nicht ohne sein Zutun zuteil; er muß sich darauf vorbereiten. Diese Vorbereitung kann entweder eine vollkommene und unmittelbare oder eine unvollkommene und entfernte sein. Die erste, die nach der Lehre des Konzils von Trient[1]) in der vollkommenen Liebesreue besteht, ist Gott so wohlgefällig, daß er dem Sünder noch vor dem wirklichen Empfang des Sakramentes der Taufe oder Buße seine heiligende Gnade eingießt; die zweite besteht in sittlich guten Akten, durch die der Mensch sich Gott mehr oder weniger nähert, indem er an ihn glaubt, ihn fürchtet, auf seine Verzeihung hofft, aus Furcht vor seiner strafenden Gerechtigkeit oder aus Abscheu vor der Häßlichkeit der Sünde seine Missetaten bereut. Bei der entfernten Vorbereitung kann man mehrere Stufen unterscheiden: während die Reue über die Sünden aus dem Beweggrund der Furcht oder der Häßlichkeit der Sünde mit dem wirklichen Sakramentsempfang zur Rechtfertigung genügt, gilt dies von den übrigen genannten Akten nicht; sie sind daher nur eine entferntere Vorbereitung auf die Rechtfertigung durch das Sakrament.

[1]) Sess. 14 c. 4.

Es ist katholisches Dogma, daß zu jeder Art von positiver Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade eine aktuelle Gnadenhilfe Gottes absolut notwendig ist, die in einer Erleuchtung des Verstandes und einer Anregung des Willens besteht[1]). Über die Natur dieser aktuellen Gnade besteht zwar unter den katholischen Theologen insofern eine Meinungsverschiedenheit, als die einen sie als eine von Gott den geistigen Fähigkeiten des Menschen verliehene und sie unfehlbar bestimmende physische Vorausbewegung (praemotio physica), die anderen aber als einen von Gott zugleich mit der Seele unmittelbar bewirkten vitalen Akt des Verstandes und Willens auffassen; aber alle kommen, wenigstens seit dem Tridentinum, darin überein, daß diese Gnadenhilfe ihrem Sein nach übernatürlich sei.

Auch der hl. Thomas unterscheidet eine doppelte Vorbereitung auf die Rechtfertigung: eine dispositio proxima et ultima und eine dispositio remota[2]); jene ist gleichzeitig mit der Eingießung der Gnade, diese geht ihr zeitlich voraus. Ist aber diese Vorbereitung nach Thomas auch eine Leistung, welche die natürlichen Kräfte des Menschen übersteigt und darum eines übernatürlichen Gnadenbeistandes bedarf? Das ist die Frage, die uns im folgenden beschäftigen soll.

Wir scheiden jedoch die zur Rechtfertigung unmittelbar disponierenden Akte vom Gegenstande unserer Untersuchung aus, um dieselbe nicht ungebührlich weit auszudehnen. Bekanntlich herrscht unter den Schülern des englischen Lehrers eine große Meinungsverschiedenheit über das effektive Prinzip dieser Akte, indem die einen annehmen, der Mensch bedürfe der heiligmachenden Gnade und des eingegossenen Habitus der Liebe oder Buße, andere aber glauben, sie würden unter dem Beistand der aktuellen Gnade gesetzt[3]). Es wird daher im folgenden

[1]) Conc. trid. s. 6 c. 5; can. 1—3.

[2]) 1 d. 17 q. 2 a. 3 in c. u. ad 4; de Ver. q. 28 a. 8; 1 2 q. 112 a. 2 ad 1.

[3]) *Billuart*, der die Tragweite dieser Kontroverse nicht erfaßt hat, schreibt hierüber: „Mirum fortasse videbitur, theologos in explicanda hac difficultate ita desudare et torqueri, cum ipsi fateantur esse

nur von jenen Akten die Rede sein, die der Rechtfertigung zeitlich vorausgehen. Und auch von diesen scheiden wiederum jene aus, zu denen der Erwachsene noch eingegossene Habitus besitzt, wie dies bei einem getauften Sünder der Fall ist, der noch die Tugend des Glaubens und der Hoffnung besitzt. Demgemäß haben wir nur jene Akte im Auge, die entweder dem Glauben vorangehen (initium fidei) oder für die vor der Rechtfertigung keine Habitus vorhanden sind; dazu gehören vor allem die Akte der Gottesverehrung und der Reue über die Sünden, die nicht die Liebe Gottes zum Beweggrund hat.

Es ist so ziemlich allgemeine Ansicht der Theologen, daß nach dem englischen Lehrer diese Akte, insofern sie positiv fördernd auf das Zustandekommen der Rechtfertigung wirken, ihrem Sein nach übernatürlich sind und darum einen übernatürlichen aktuellen Gnadenbeistand erfordern; man gibt wohl manchmal zu, daß er in seiner ersten Periode, im Sentenzenkommentar und in den Quaestiones disp. de Veritate die gegenteilige Meinung zu vertreten scheint, betont aber, daß er später diese Ansicht zurückgenommen habe; insbesonders könne kein Zweifel

magis subtilem quam utilem. Nos itaque, qui utilitatem magis quam subtilitatem sectamur, varias hac de re sententias breviter exponemus et iudicio lectoris permittemus. Itaque inter dissentientes hac in parte theologos quidam dicunt, has ulteriores ad gratiam habitualem dispositiones esse effective ab auxilio actuali transeunter communicato: ita ex Thomistis *Joannes a Thoma, Sylvius, Contenson* cum pluribus extraneis. Quidam dicunt esse effective ab ipsa gratia habituali; ita *Gonet, Serra* et alii. Utrique sententiae favere videtur S. Thomas, et hinc augetur difficultas. Tertia sententia, quae utramque conciliare nititur, dicit, hos actus ultimo disponentes ad iustificationem esse effective a virtute infusa caritatis et paenitentiae, non permanenter per modum habitus, sed transeunter per modum actualis auxilii et motionis communicata. Ita novissime sapientissimus noster *Goudin* (De gratia diss. 7 a. 4 § 4). Aus dem Verlaufe unserer Untersuchung wird sich von selbst ergeben, daß die an erster Stelle genannte Ansicht durchaus nicht jene des hl. Thomas sein kann, da er eine übernatürliche aktuelle Gnade nicht kennt.

daran bestehen, daß er in der theologischen Summe ein auxilium gratuitum als eine dem Menschen nicht gebührende und darum übernatürliche Gnadenhilfe als absolut notwendig behaupte.

In Wirklichkeit entspricht aber diese Auffassung keineswegs der Wahrheit; im Gegenteil, Thomas hat auch noch in seinen letzten Jahren die entfernt auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte, soweit sie nicht aus einem eingegossenen Habitus stammen, als entitativ natürlich betrachtet und sie nur insofern als gratia oder auxilium gratuitum bezeichnet, als sie ihr Entstehen einem wohlwollenden und gnädigen Wirken Gottes verdanken; sie sind nach dem heutigen theologischen Sprachgebrauch übernatürlich quoad modum, aber nicht quoad entitatem.

Der Beweis hiefür soll im Nachfolgenden erbracht werden; und zwar soll zuerst gezeigt werden, daß es nach seinen Grundsätzen überhaupt keinen übernatürlichen Akt geben kann, der nicht aus dem Prinzip eines übernatürlichen Habitus hervorgeht; an zweiter Stelle sollen jene Texte aus seinen Werken angeführt werden, in denen er selbst die Natürlichkeit dieser Akte ausspricht.

### I. Nach Thomas kann es keinen übernatürlichen Akt geben, der nicht aus einem eingegossenen Habitus hervorgeht.

#### 1. Beweis aus seiner Lehre über die Mitwirkung Gottes mit den Akten des Willens.

Ein übernatürlicher Willensakt erfordert eine übernatürliche Hilfe Gottes, durch welche die natürliche Kraft des Willens befähigt wird, eine Tätigkeit zu setzen, die sie mit dem gewöhnlichen, der natürlichen Ordnung angehörenden Beistand Gottes nicht leisten könnte. Diese Befähigung des Willens zu übernatürlichen Akten bezeichnet man mit dem Ausdruck elevatio, weil durch sie der Wille in eine die geschöpfliche Ordnung übersteigende Tätigkeitssphäre erhoben wird. In der Theologie unterscheidet man eine innere und äußere Elevation.

Die innere besteht darin, daß der natürlichen Willenskraft ein ihr innerlich anhaftendes übernatürliches Tätigkeitsprinzip mitgeteilt

wird. Bei der äußeren Elevation bleibt die Willenskraft innerlich unverändert und wird nur dadurch zu einer höheren Tätigkeit befähigt, daß Gott als äußeres Prinzip unmittelbar auf den Akt einwirkt und ihm ein übernatürliches Sein verleiht. Eine innere Erhöhung der Willenskraft findet nach dem Urteil aller Theologen statt bei jenen Akten, die aus dem Prinzip eines eingegossenen Habitus hervorgehen. Bezüglich jener übernatürlichen Akte aber, die der Eingießung des Habitus vorangehen, sind die Meinungen der Theologen geteilt. Die Molinisten, die für die übernatürlichen Akte einen concursus simultaneus annehmen, sind gewöhnlich der Ansicht, daß auch zu solchen Akten eine innere Elevation nicht notwendig sei, indem Gott mit der in sich unveränderten Willenskraft so auf den Akt einwirkt, daß dieser ein übernatürliches Sein erhält. Die Thomisten aber, die den concursus simultaneus als unmöglich betrachten, fordern eine innere Erhöhung der Willenskraft, nicht durch ein bleibendes übernatürliches Prinzip, sondern durch ein vorübergehendes übernatürliches Einwirken auf dieselbe, wodurch sie innerlich gekräftigt und zu übernatürlicher Tätigkeit befähigt wird; diese vorübergehend mitgeteilte übernatürliche Gnadenhilfe bezeichnen sie mit dem Namen gratia physice praemovens.

Wie stellt sich nun Thomas zu diesen beiden Schulmeinungen? Er kennt nur eine einzige Art der Elevation durch Eingießung übernatürlicher bleibender Habitus; ist kein solcher vorhanden, dann ist ein übernatürlicher Akt unmöglich; der Wille kann weder durch einen simultanen Einfluß Gottes noch auch durch eine übernatürliche physische Vorherbewegung zu einem übernatürlichen Akte befähigt werden. Darum ist Thomas in der Gnadenlehre weder Molinist noch Thomist; beide theologischen Systeme widerstreiten seinen Grundsätzen über die Bewegung des Willens durch Gott.

a) Thomas ist nicht Molinist. Nach seiner Auffassung verhält sich Gott zu den geschöpflichen Ursachen so, wie die Hauptursache zu den werkzeuglichen Ursachen. Hauptursache und Werkzeug bringen zwar gemeinsam eine Wirkung hervor, aber sie setzen dieselbe nicht neben- und miteinander, sondern die eine durch die andere. Der Handwerker, der sich einer Säge bedient um eine Bank aus Holz zu verfertigen, wirkt selbst nicht unmittelbar, oder nach scholastischer Terminologie immediatione sup-

positi, auf das Holz ein; er tut dies mittelbar, mediatione suppositi, durch das Werkzeug, indem er ihm durch die Bewegung, die er ihm mitteilt, gleichsam die Kraft gibt, ein Kunstprodukt zu schaffen. Ähnlich verhält sich Gott gegenüber den Wirkungen, die er nicht allein durch seine schöpferische Allmacht, sondern mittels der Kreaturen setzt. Das Suppositum, das diese Wirkungen unmittelbar hervorbringt, ist nur das Geschöpf; Gott wirkt als tätiges Suppositum nur in entfernter Weise mit, indem er der geschöpflichen Ursache die Kraft zu deren Setzung gibt.

Das ist so klare Lehre des hl. Thomas, daß man daran nicht im mindesten zweifeln kann. Wo immer er die Frage erörtert, wie ein und dieselbe Wirkung von Gott und den geschöpflichen Ursachen zugleich hervorgebracht wird, betont er nachdrücklich, daß dieselbe von Gott nur immediatione virtutis, nicht aber suppositi gesetzt wird. Die Kraft, mit der Gott auf das Zustandekommen der Wirkung einfließt, ist von jeder andern Kraft unabhängig und daher unmittelbar; aber das Suppositum, das unmittelbar in der Kraft Gottes die Wirkung setzt, ist nur das geschöpfliche[1]). Ja, er hält es mit Aristotèles überhaupt für unmöglich, daß zwei Ursachen, von denen die eine der andern untergeordnet ist (causae ordinatae), unmittelbar die gleiche Wirkung setzen[2]). Das Beispiel von mehreren Menschen, die zugleich ein Schiff ziehen, das später *Molina* zur Veranschaulichung des göttlichen Mitwirkens gebrauchte, lehnt er ausdrücklich als unzutreffend ab[3]).

Daß Thomas den concursus simultaneus nicht lehre, hat schon *Molina* klar erkannt, indem er sagt, dessen Ansicht erscheine ihm schwierig und dunkel, „quia iuxta D. Thomae doctrinam Deus non concurrit immediate immediatione suppositi ad actiones et effectus causarum secundarum, sed solum mediate, mediis scilicet causis secundis“[4]). Nur Mangel an genauer Kenntnis der thomistischen Lehre konnte später manche Molinisten zu der Behauptung veranlassen, der englische Lehrer sei kein Gegner, sondern ein Vertreter des simultanen Konkurses.

[1]) C. g. 3,70; de Pot. q. 3 a. 7; 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4; d. 12 q. 1 a. 3 ad 4. [2]) 1 q. 52 a. 3; de Pot. q. 3 a. 16 ad 8.

[3]) Contra err. Graec. c. 23.

[4]) De Concord. q. 14 a. 13 disp. 26.

b) Thomas ist aber auch kein Verteidiger der praemotio physica. Zwar haben die Thomisten insofern seine Lehre richtig aufgefaßt, als sie behaupten, Gott wirke nicht unmittelbar die Akte des Willens, sondern er fließe in dieselben nur ein durch die Kraft, die er dem geschöpflichen Willen verleihe. Aber darin haben sie ihn gänzlich mißverstanden, daß sie diese Kraft als eine dem Willen vorübergehend mitgeteilte physische Vorherbewegung dachten. Die Kraft Gottes, durch die der Wille handelt, ist nach Thomas in der natürlichen Ordnung vielmehr die ungeschaffene schöpferische Kraft Gottes selbst, durch die er dem Willen die natürliche Neigung zum Guten im allgemeinen und das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit gibt, in der übernatürlichen Ordnung aber der eingegossene Habitus der Gnade und der Tugenden. Um dies zu beweisen, müssen wir näher auf die Art und Weise eingehen, wie Gott überhaupt die geschöpflichen Ursachen zu der ihnen eigenen Tätigkeit bewegt.

Nach Aristoteles muß man in den Naturdingen zwei Arten von Bewegung unterscheiden, eine natürliche und eine gewaltsame. Auch Thomas tut ihrer häufig Erwähnung. Der Hauptunterschied zwischen beiden Bewegungen besteht darin, daß die natürliche, wie schon ihr Name andeutet, aus der Natur des Dinges selbst oder von innen heraus erfolgt, die gewaltsame aber ihr von außen angetan wird. „In rebus enim, quae moventur, haec invenitur differentia, quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis habent, quaedam vero extra, sicut ea, quae per violentiam moventur, in quibus principium est extra, nil conferente vim passo secundum Philosophum in 3 Eth. c. 1"[1]).

Beim motus naturalis ist in dem bewegten Gegenstand eine mit seiner Natur gegebene und ihm darum dauernd innewohnende Neigung oder gleichsam schlummernde Kraft vorhanden, die nur der Auslösung oder der Beseitigung von Hindernissen bedarf, um von selbst und spontan in den Zustand der Bewegung oder Tätigkeit überzugehen, ähnlich wie die im Kessel aufgespeicherte Kraft des Dampfes nur der Öffnung des Ventils bedarf, um auf den Kolben der Maschine einzuwirken. So bewegt sich nach der Ansicht der Alten der freischwebende Stein nach unten, nicht weil er von einem andern Körper gestoßen oder von der Erde angezogen wird, sondern aus sich selbst,

[1]) De Ver. q. 24 a. 1.

durch ein ihm von Natur aus zukommendes aktives Prinzip, die sogenannte forma gravitatis. Ebenso erwärmt das Feuer einen ihm nahegebrachten Gegenstand nicht durch einen von außen gegebenen Impuls, sondern durch das seiner Natur eigene aktive Prinzip der Wärme. Obschon aber die natürliche Bewegung spontan und von innen heraus erfolgt, so bewegen doch die Naturdinge nicht sich selbst, sondern sie werden von jener äußern Ursache bewegt, die ihnen zugleich mit ihrer Natur jenes innere Prinzip gegeben hat. Daher das bei Thomas so oft angerufene aristotelische Axiom: generans movet secundum locum gravia et levia.

Dagegen nennt man jene Bewegung gewaltsam, für die in der Natur des bewegten Gegenstandes kein inneres aktives Prinzip vorhanden ist. Wird der Stein von einer äußeren Ursache aufwärts geschleudert, so trägt er zu dieser Bewegung nichts aus sich bei: er leistet vielmehr vermöge der von Natur innewohnenden Tendenz zum Falle nach unten Widerstand. Das Prinzip der gewaltsamen Bewegung liegt daher nicht in der Natur des bewegten Dinges, sondern ist seiner Natur fremd und äußerlich. — Hier muß besonders auf einen verhängnisvollen Irrtum aufmerksam gemacht werden, der nicht wenig zur falschen Interpretation der Lehre des hl. Thomas beigetragen hat. Wird nämlich der Stein nach oben geschleudert, so erhält er nach der Ansicht der älteren Scholastik einen Impetus, eine Kraft, die ihm eine Zeit lang anhaftet und ihn auch dann noch fortbewegt, wenn er sich von der bewegenden Ursache bereits entfernt hat. Dieser Impetus ist jedoch, obschon er dem Steine mitgeteilt wurde, kein inneres naturhaftes Prinzip der Bewegung, weil er nicht aus der Natur des Steines entspringt, sondern ihm gegen seine natürliche Neigung durch eine äußere Ursache gewaltsam aufgezwungen ist. Dasselbe ist, wie wir später sehen werden, von der thomistischen praemotio physica zu sagen, denn auch sie gehört nicht zur natürlichen inneren Ausstattung der geschöpflichen Ursache und kann darum auch keinen motus naturalis verursachen.

Während aber die unvernünftigen Naturdinge sowohl natürlich als gewaltsam bewegt werden können, kann der Wille des Menschen nur von innen, aus einem innern Prinzip bewegt werden, da jeder Zwang seiner Natur widerspricht. Ja, nicht einmal Gott kann den Willen zwingen[1]). Daraus ergibt sich nun jener fundamentale Grundsatz, auf dem die ganze Lehre des

[1]) De Ver. 22 a. 8; 1 q. 82 a. 1; q. 105 a. 4 ad 1; 2 d. 25 q. 1 a. 2.

hl. Thomas von der Willensbewegung durch Gott ruht: Gott kann als äußere Ursache den Willen nur dadurch bewegen, daß er ihm ein inneres Bewegungsprinzip oder eine seiner Natur dauernd anhaftende habituelle Neigung gibt, durch die er spontan und von sich heraus auf ähnliche Weise in Tätigkeit übergeht, wie der Stein durch die Form der Schwere von sich selbst nach unten fällt. Ein solches inneres Prinzip ist in der natürlichen Ordnung nur der appetitus naturalis boni, der ihm von Gott im Augenblick der Schöpfung mitgeteilt wird. Dieses Bewegungsprinzip, einmal gegeben, reicht für immer aus, gleichwie auch der Stein durch dieselbe Form der Schwere nicht bloß einmal, sondern beliebig oft sich abwärts bewegen kann.

Dieser Grundsatz wird von Thomas mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit an fast allen Stellen ausgesprochen, wo er von der Bewegung des Willens durch eine äußere Ursache handelt[1]).

Es genüge hier nur eine Stelle wörtlich anzuführen aus C. g. 3,88: „Violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum; nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia".

Man beachte, mit welcher Schärfe hier der Gedanke ausgesprochen ist, daß der Wille, weil von innen und aus sich heraus tätig, einer Bewegung von außen nur durch jene Ursache fähig ist, die das innere Tätigkeitsprinzip verursacht und daß dieses nur die Potenz des Willens ist.

[1]) Vgl. 1 q. 105 a. 4 in c. und ad 1; q. 106 a. 2; q. 111 a. 2; 1 2 q. 6 a. 1; q. 9 a. 4 ad 1; a. 6; de Malo q. 3 a. 3; de Car. a. 1; de Ver. q. 22 a. 8; q. 24 a. 1; Comp. theol. c. 129.

Außer dieser Bewegung durch den appetitus naturalis boni ist noch eine andere Art von Willensbewegung durch Gott möglich, die gleichfalls aus einem inneren Prinzip hervorgeht, aber der übernatürlichen Ordnung angehört. Gott kann nämlich dem Willen auch habituelle Neigungen zu Objekten verleihen, die durch seine natürlichen Kräfte unerreichbar sind. Solche Neigungen sind die Habitus der eingegossenen Tugenden: „(Immutat Deus voluntatem) alio modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem; sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum ... ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia et virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquod, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione“[1]).

Ziehen wir nun aus dem Gesagten jene Folgerung, die sich auf unsere Frage ergibt. Gott kann den Willen nur dadurch bewegen, daß er ihm ein inneres Prinzip seiner Tätigkeit, eine habituelle Neigung verleiht, durch die er aus sich heraus in Tätigkeit übergeht, sowie der Stein durch die forma gravitatis aus sich abwärts fällt. Nun besitzt aber nach Thomas[2]) der Wille des Sünders, die Habitus des Glaubens und der Hoffnung vielleicht ausgenommen, kein anderes inneres Prinzip seiner Tätigkeit als die natürliche Neigung zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen, die jedoch den Menschen zu übernatürlichen Akten nicht befähigt. Wenn daher der Sünder sich auf die Rechtfertigung vorbereitet durch gute Akte, für die er noch keine eingegossenen Habitus besitzt, so müssen diese der natürlichen Ordnung angehören. Selbst Gott kann durch seine Allmacht nicht bewirken, daß Akte, für welche das übernatürliche innere Prinzip, d. h. die Gnade und der Tugendhabitus fehlt, entitativ übernatürlich seien.

2. Beweis aus der Q. disp. de Caritate a. 1.

In diesem Artikel, dessen grundlegende Bedeutung für das richtige Verständnis der Lehre des hl. Thomas von der Willensbewegung durch Gott bisher sowohl Tho-

[1]) De Ver. q. 22 a. 8. [2]) De Virt. in comm. a. 10 ad 4.

misten als Molinisten ganz entgangen zu sein scheint, wird die Frage erörtert, ob die caritas etwas Geschaffenes sei. Er enthält eine Zurückweisung der Ansicht des *Petrus Lombardus*, der behauptete, die caritas sei nicht ein der Seele eingegossener Habitus, sondern der hl. Geist selbst, Damit wollte er, wie Thomas ihn erklärt, nicht sagen, daß der Akt der Gottesliebe selbst der hl. Geist sei, sondern daß der hl. Geist den Willen zu diesem Akte nicht, wie dies bei den übrigen Tugenden der Fall ist, durch einen Habitus, sondern vielmehr durch sich selbst bewege.

Thomas bezeichnet die These des Magister als ganz unhaltbar: „Sed haec opinio omnino stare non potest"[1]). Der Beweis

[1]) Um die Leser leichter in den Stand zu setzen, über die Richtigkeit unserer Auslegung zu urteilen, führen wir die Gegengründe des englischen Lehrers, soweit sie für unsere Frage in Betracht kommen, in ihrem Wortlaute an:

„Sed haec opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura, ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant; nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationabilibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens actus voluntatis est. Possibile autem est, quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur, non a principio intrinseco, puta cum lapis proicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Undè, cum contradictoria esse simul non subsit divinae potentiae, nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur, non autem, ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur.

Et similiter non potest hoc divinitus fieri, ut aliquis motus hominis vel interior vel exterior, qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius; unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id, quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis. Quae enim sunt ad finem, propter finem volumus.

Actus igitur, qui excedit totam facultatem naturae humanae, non potest homini esse voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat.

des englischen Lehrers stützt sich auf den uns schon aus dem ersten Argumente bekannten fundamentalen Grundsatz, daß der Wille nur durch ein inneres Prinzip bewegt werden kann.

„Wie die natürlichen Tätigkeiten und Bewegungen aus einem inneren Prinzip hervorgehen, das die Natur ist, so müssen auch die Willenstätigkeiten aus einem inneren Prinzip kommen; denn wie die natürliche Neigung in den Naturdingen appetitus naturalis genannt wird, so ist bei den vernünftigen Wesen jene Neigung, welche der Erkenntnis des Intellektes folgt, ein Willensakt".

Während aber die Naturdinge auch gegen ihre innere Neigung bewegt werden können, ist dies beim Willen unmöglich. „Ein Naturding kann von einer äußeren Ursache so bewegt werden, daß seine Bewegung nicht aus einem inneren Prinzip hervorgeht, wie wenn z. B. ein Stein in die Höhe geworfen wird. Aber es ist ein Widerspruch, daß eine derartige nicht aus einem inneren Prinzip stammende Bewegung natürlich sei. Und da die göttliche Allmacht auf Dinge, die einen Widerspruch einschließen, sich nicht erstreckt, so kann selbst Gott nicht bewirken, daß die Bewegung des Steines nach oben, die nicht aus einem inneren Prinzip kommt, natürlich sei. Gott kann zwar dem Steine eine Kraft (virtus = Impuls) geben, durch die er wie aus einem äußeren Prinzip natürlich nach oben bewegt wird; aber er kann nicht machen, daß diese Bewegung dem Steine natürlich sei, wenn er ihm nicht eine andere Natur gibt. Auf gleiche

---

Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle, aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum.

Hoc igitur remoto sequetur primo quidem, quod actus caritatis sit actus voluntatis; secundo, dato, quod actus caritatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis, sequetur etiam, si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius. Omne enim agens, quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum, sicut securis agit, prout est mota ab artifice. Sic igitur, si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet Spiritu sancto, sequetur, quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum; non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere, et ita non poterit esse meritorius; haec enim sola meritoria sunt, quae in nobis aliquo modo sunt. Et sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi".

Weise kann auch Gott nicht bewirken, daß eine äußere oder innere Bewegung des Menschen, die aus einem äußeren Prinzip hervorgeht, ein motus voluntarius sei; daher müssen alle Akte des Willens in letzter Linie auf das zurückgeführt werden, was der Mensch von Natur aus will; und dies ist das letzte Ziel, da wir alles, was zum Ziele dient, nur des Zieles wegen wollen".

Aus diesen Worten ergeben sich zwei wichtige Folgerungen. Erstens, ein inneres Prinzip der Bewegung und Tätigkeit ist nicht jede Kraft, die ein Ding besitzt, sondern nur jene, die es von Natur aus hat. Darum nennt Thomas den Impuls, den Gott einem Steine geben kann, daß er sich nach oben bewegt, ein äußeres Prinzip, weil er eben nicht in der Natur des Steines wurzelt, sondern von außen seiner Natur hinzugefügt ist. Auf gleiche Weise kann natürlich auch die praemotio physica kein inneres Prinzip der Tätigkeit sein, weil sie der geschöpflichen Ursache nicht von Natur aus zukommt.

Zweitens, der Wille kann nur aus einem inneren Prinzip tätig sein; darum kann selbst Gott durch seine Allmacht nicht bewirken, daß ein Akt, der nicht aus seiner inneren, ihm von Natur aus eigenen Neigung, sondern aus einer praemotio physica stammt, ein Willensakt sei. Das innere Prinzip aller Willenstätigkeit ist aber das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit. Gott bewegt also den Willen, indem er ihm den appetitus naturalis boni universalis gibt.

Man kann gegen die zweite Folgerung nicht einwenden, daß ihr zufolge Gott den Willen auch nicht durch einen eingegossenen Habitus bewegen könnte, da dieser Habitus ja auch nicht zur Natur des Willens gehört und ihr ebenso äußerlich ist wie der Impuls nach oben dem Steine. Denn der übernatürliche Tugendhabitus setzt einen übernatürlichen Seinshabitus, die heiligmachende Gnade voraus. Durch die Gnade wird die Seele ihrem Sein nach in die göttliche Ordnung erhoben; und diesem übernatürlichen Sein entsprechen naturgemäß auch übernatürliche Kräfte und Fähigkeiten. Die Willenstätigkeiten, die der Gerechte aus den eingegossenen Habitus setzt, sind daher zwar nicht natürliche, aber doch ihm konnaturale Handlungen.

Nun folgt die Anwendung auf die übernatürlichen Akte. Wie die natürlichen Akte aus dem Prinzip des

natürlichen Verlangens nach Glückseligkeit hervorgehen, so müssen auch die übernatürlichen Akte aus einem dem Willen von Gott gegebenen übernatürlichen Prinzip gesetzt werden.

„Ein Akt, der die Fähigkeit der menschlichen Natur ganz übersteigt, kann daher nicht aus dem Willen des Menschen hervorgehen, wenn nicht zur menschlichen Natur etwas Inneres hinzugefügt wird, das den Willen vervollkommnet, so daß der Akt aus einem inneren Prinzip hervorgeht. Wenn daher der Akt der caritas im Menschen nicht von einem inneren, der natürlichen Potenz eingegossenen Habitus bewirkt wird, sondern durch die Bewegung des hl. Geistes, dann wird eines von den beiden folgen: entweder daß der Akt der Liebe kein aus dem Willen hervorgehender Akt ist, was unmöglich ist, da ja das Lieben ein Wollen ist, oder aber, daß er die Fähigkeit der Natur nicht übersteigt, was häretisch ist".

Der erste der beiden Sätze lautet ganz allgemein und ist eine direkte Bestätigung unserer These: Jeder übernatürliche Willensakt erfordert ein inneres übernatürliches Prinzip; ein solches ist aber nur ein eingegossener Habitus. Ist kein solcher vorhanden, dann ist ein übernatürlicher Willensakt schlechthin unmöglich. Der zweite Satz wendet das allgemeine Prinzip auf den besondern Fall der caritas an. Würde der hl. Geist den Willen nicht durch einen Habitus zur Gottesliebe bewegen, dann müßte er ihn entweder rein äußerlich durch einen Impuls, eine praemotio physica, oder innerlich durch das natürliche Prinzip des Glückseligkeitsverlangens bewegen. Im ersten Fall wäre der Akt kein actus voluntarius, was ein Widerspruch ist; im zweiten aber wäre er nicht übernatürlich.

Diesem Beweise fügt Thomas noch einen weiteren hinzu, der die Unhaltbarkeit der Ansicht des Magister und Unmöglichkeit der praemotio physica noch von einer anderen Seite beleuchtet.

„Selbst wenn man nun zugeben wollte, daß ein Willensakt gänzlich aus einem äußeren Prinzip kommen könne, wie die Tätigkeit der Hand oder des Fußes, so würde, falls der Akt der Liebe einzig und allein von einer äußeren bewegenden Ursache hervorgebracht würde, folgen, daß er nicht verdienstlich sei. Denn was nicht durch seine eigene Form handelt, sondern nur, insoweit es von einem

andern bewegt wird, handelt als reines Instrument, wie das Beil tätig ist, insoweit es vom Handwerker bewegt wird. Wenn daher die Seele den Akt der Liebe nicht durch eine ihr eigene Form setzt, sondern nur, insofern sie vom hl. Geiste als einer äußeren Ursache bewegt wird, so folgt, daß sie in bezug auf jenen Akt eine rein werkzeugliche Tätigkeit hat; es wird darum nicht in der Macht des Menschen stehen, den Akt zu setzen oder nicht zu setzen. Folglich kann er nicht verdienstlich sein, da ja nur jene Handlungen verdienstlich sind, die irgendwie in unserer Gewalt sind. Und so wird das menschliche Verdienst völlig beseitigt, während doch die Liebe die Wurzel des Verdienstes ist".

Der Gedankengang des englischen Lehrers ist klar. Es gibt kein Verdienst ohne Freiheit. Bewegt aber der hl. Geist als äußere Ursache den Willen nicht durch Mitteilung eines inneren Prinzips oder Habitus, sondern rein äußerlich (totaliter ab extrinseco) durch einen bloßen Impuls, wie der Handwerker das Beil bewegt, dann hört jede Freiheit des Handelns auf, weil es dann nicht mehr in der Macht der Seele liegt, zu lieben oder nicht zu lieben. Eine übernatürliche praemotio, wie sie die Thomisten annehmen, würde die Freiheit des übernatürlichen Aktes zerstören; für diese Freiheit ist die Eingießung eines Habitus und Bewegung durch denselben eine notwendige Voraussetzung. Gerade daraus beweist Thomas, daß die dona Spiritus sancti Habitus sein müssen. Auf den Einwand, daß der hl. Geist den Menschen bewege als sein Instrument und das Instrument keines Habitus bedürfe, antwortet er: „ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii; unde indiget habitu"[1]). Und anderswo bemerkt er zu dem Einwand, daß wir zu übernatürlichen und verdienstlichen Handlungen keinen Habitus brauchen, da Gott dieselben in uns wirkt, daß ein Habitus erforderlich sei, „ut naturalis potentia elevetur ad id, quod est supra naturam, ex habitu infuso. Nec hoc removetur ex hoc, quod Deus in nobis operatur, quia ita agit in nobis, quod et nos agi-

[1]) 1 2 q. 68 a. 3 ad 2.

mus; unde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus"[1].

Der hl. Geist kann also die Seele weder zu einem Akte der Gottesliebe noch zu irgend einem andern übernatürlichen Akte durch einen bloß äußeren Impuls bewegen. Thomas spricht hier mit unzweideutigen Worten sein Verdikt über die praemotio physica aus: sie zerstört die Freiheit des Willens. — Es ist nur zu verwundern, daß die Molinisten sich niemals dieser Stelle gegen ihre Gegner bedient haben. Die Thomisten sind zu ihrer Ansicht gekommen, weil sie von der Voraussetzung ausgingen, alle geschöpflichen Ursachen seien Instrumente Gottes, das Instrument aber könne nicht tätig sein, ohne von der Hauptursache vorherbewegt zu sein. Hätten sie unsere Stelle genauer betrachtet, dann hätten sie sehen müssen, daß Thomas zwei Arten von Instrumenten unterscheidet: solche, die von der Hauptursache rein äußerlich durch einen Impuls, und solche, die von ihr bewegt werden durch Mitteilung eines inneren Prinzips. Bei der ersten Art von Instrumenten ist die Freiheit des Handelns ausgeschlossen, nicht aber bei der andern. Gott bewegt seine Geschöpfe nicht rein äußerlich, wie der Handwerker das Beil, sondern durch innere Prinzipien, vermöge welcher sie spontan und aus sich in Tätigkeit übergehen. Der Wille des Menschen kann nur von innen bewegt werden, sei es durch das natürliche Verlangen nach der Glückseligkeit, sei es durch eingegossene Habitus. Beide Prinzipien heben deswegen die Freiheit des Willens nicht auf, weil sie ihn nicht so zu einem determinieren, daß er das Gegenteil nicht wollen kann.

3. Beweis aus 2 2 q. 23 a. 2.

In diesem Artikel weist Thomas ebenfalls die vom Magister behauptete Bewirkung des Aktes der Gottesliebe unmittelbar durch den hl. Geist ohne Eingießung eines Habitus als unmöglich ab. Das Argument ist im Grunde genommen dasselbe wie in a. 1 de Car., weicht aber doch in etwas ab, so daß es einer Erklärung bedarf.

[1]) De Virt. in comm. a. 1 ad 11.

„Die Liebe", so führt er aus, „wird durch die Bewegung des hl. Geistes nicht auf solche Weise in der menschlichen Seele verursacht, daß diese nur bewegt wird und in keiner Weise Prinzip des Aktes ist, wie wenn ein Körper vom andern bewegt wird, da dies dem Begriff des voluntarium widerspricht, dessen Prinzip im Handelnden selbst liegen muß. Daraus würde nämlich folgen, daß die Liebe kein Akt des Willens ist, was ein Unding ist, da die Liebe ihrem Wesen nach eine Willenstätigkeit ist. Ebensowenig kann man sagen, der hl. Geist bewege den Willen so zum Liebesakte, wie ein Instrument bewegt wird, das, obschon es Prinzip der Tätigkeit ist, doch nicht die Freiheit zum Handeln oder Nichthandeln besitzt; auf diese Weise würde nämlich das voluntarium gleichfalls aufgehoben und die Verdienstlichkeit ausgeschlossen, während doch die Liebe der caritas die Wurzel jedes Verdienstes ist. Es ist daher notwendig, daß der Wille, wenn er vom hl. Geist zur Liebe bewegt wird, auch selbständig diesen Akt setze. Nun wird aber kein Akt von einer aktiven Potenz vollkommen hervorgebracht, wenn er ihr nicht konnatural ist durch eine Form, die das Prinzip der Tätigkeit ist. Deshalb hat Gott, der alle Dinge zu den ihnen entsprechenden Zielen bewegt, den einzelnen Dingen gewisse Formen verliehen, durch die sie zu dem ihnen von Gott gesetzten Ziele eine innere Neigung haben; auf diese Weise ordnet er alles mit Milde, wie es in der Schrift (Sap. 8,1) heißt. Nun ist es aber offenkundig, daß der Akt der caritas die Natur der Willenspotenz übersteigt. Wenn daher der natürlichen Potenz nicht eine Form gegeben würde, wodurch sie eine innere Neigung zum Akte der Liebe empfängt, dann wäre dieser Akt unvollkommener als alle natürlichen Akte und die Akte der übrigen Tugenden: auch wäre er nicht leicht und mit Lust verbunden".

Thomas unterscheidet hier zwei Arten von Bewegungen durch eine äußere Ursache. Bei der ersten Art wirkt der bewegte Gegenstand gar nicht mit, sondern verhält sich rein passiv; dies findet z. B. statt bei der Bewegung des Steines nach oben. Daß der Wille nicht auf diese Weise zum Akte der Gottesliebe bewegt werden kann, ist selbstverständlich, weil sonst das Lieben nicht seine eigene Tätigkeit wäre. Bei der zweiten Art von Bewegung wirkt der bewegte Gegenstand selbst mit: dies ist der Fall bei den materiellen Werkzeugen, deren sich der Handwerker bedient. Denn trüge das Werkzeug, z. B. das Beil oder die Säge zur Herstellung von Gegenständen gar nichts aus Eigenem bei, dann würde man sich seiner

nicht bedienen[1]). Das Beil spaltet das Holz durch seine eigene Schärfe und die Säge zerschneidet es durch ihre Zähne. Aber die Tätigkeit eines solchen Werkzeuges ist weder frei noch vollkommen. Sie ist nicht frei, weil das Werkzeug nicht aus sich, sondern nur durch die Bewegung einer äußeren Ursache in Tätigkeit tritt, so daß es nicht in seiner Macht steht, die Handlung zu setzen oder zu unterlassen. Sie ist nicht vollkommen, weil die Form, durch die es tätig ist, zum Zustandekommen der Wirkung nicht ausreicht. Nur dann wird ein Akt von einer aktiven Potenz vollkommen gesetzt, wenn jene Form, durch welche sie handelt, der zu setzenden Wirkung konnatural ist.

Daraus folgt nun, daß der hl. Geist den Willen zum Akte der Gottesliebe auch nicht in der Weise bewegen kann, wie ein Werkzeug vom Handwerker bewegt wird, d. h. durch eine bloße praemotio physica, da ein solcher Akt weder frei noch vollkommen wäre. Er wäre nicht frei, weil der Wille unter dem determinierenden Einfluß dieser Bewegung den Akt ebenso wenig unterlassen könnte wie das vom Handwerker bewegte Beil das Spalten des Holzes. Er wäre nicht vollkommen, weil der Wille durch die praemotio physica keine Form erhält, die dem überübernatürlichen Akt konnatural ist. Wenn daher der hl. Geist ihn zum Akte der Liebe bewegen will, muß er ihm eine Form oder ein inneres Prinzip eingießen, wodurch er aus sich und aus innerer Neigung in den Akt übergehen kann.

4. Beweis aus 1 d. 17 q. 1 a. 1.

Auch hier beweist Thomas die Notwendigkeit eines eingegossenen Habitus zum Akte der Gottesliebe aus dem Prinzip, daß der Akt seinem tätigen Prinzip entsprechen muß.

„Da der Akt in demselben Verhältnis zur aktiven Potenz steht wie die Ursache zur Wirkung, so kann man nicht einsehen, wie ein seiner Güte nach vollkommener Akt aus einer Potenz kommen kann,

[1]) 1 q. 45 a. 5: „Si enim (instrumentum) nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum".

die nicht durch einen Habitus vervollkommnet ist, gleichwie auch das Feuer nicht erwärmen kann, wenn es selbst keine Wärme besitzt. Da nun die Vollkommenheit des Aktes der caritas darin besteht, daß er auf alle Weise verdienstlich ist, so muß man annehmen, daß die caritas ein der Seele mitgeteilter geschaffener Habitus sei"[1]).

Einige Autoren wollten die Ansicht des Lombarden, der hl. Geist sei die caritas selbst, dadurch rechtfertigen, daß sie sagten: Gleichwie der Sohn Gottes allein die menschliche Natur mit sich vereinigte, obwohl die ganze Trinität in ihr wirkt, so vereinigt auch der hl. Geist allein den Willen mit sich, obschon die ganze Trinität in ihm tätig ist.

Dagegen bemerkt Thomas[2]), diese Erklärung sei ganz unhaltbar. Denn die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen Person ist eine hypostatische und deshalb ist ein und derselbe Akt zugleich Akt der göttlichen Person und der menschlichen Natur. Aber der Wille eines Heiligen ist mit dem Willen des hl. Geistes nicht hypostatisch vereinigt. Da nun aber die Tätigkeit ihre Einheit und Verschiedenheit vom Suppositum hat, so

[1]) „Cum actus proportionetur potentiae operativae sicut effectus propriae causae, impossibile est intelligere, quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum, sicut etiam calefacere non potest esse ab igne nisi mediante calore. Et ideo, cum actus caritatis perfectionem quandam habeat ex hoc, quod est meritorius omnibus modis, oportet ponere caritatem esse habitum creatum in anima".

[2]) „Sed hoc non potest stare, quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse personae divinae; et ideo idem actus numero est personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicuius sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem, non potest esse, quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus sancti, nisi per modum, quo Deus operatur in qualibet re. Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem, quia operatio consequitur conditiones causae proximae in necessitate et contingentia et perfectione et huiusmodi, et non primae causae. Unde non est intelligere, quod sit operatio perfecta voluntatis, per quam uniatur Spiritui sancto, nisi sit ibi habitus perficiens potentiam operativam".

läßt sich nicht einsehen, wie ein und dieselbe Tätigkeit zugleich dem Willen und dem hl. Geiste zugeschrieben werden kann, außer auf jene Weise, wie Gott in allen Dingen tätig ist. Aber diese Art reicht zur Vollkommenheit der Tätigkeit nicht hin, da die Tätigkeit in der Notwendigkeit, Kontingenz und Vollkommenheit sich nach der nächsten und unmittelbaren Ursache richtet. Daher ist es nicht denkbar, daß die Tätigkeit des Willens, durch die er mit dem hl. Geist vereinigt wird, eine vollkommene sei, außer er besitzt einen Habitus, der seine Potenz vervollkommnet.

Damit zeigt Thomas aufs neue, daß ein ohne eingegossene Habitus gesetzter Akt nicht übernatürlich sein kann, weder durch eine bloße elevatio externa, wie die Molinisten annehmen, noch auch durch eine entitativ übernatürliche praemotio physica, wie die Thomisten lehren. Die Tätigkeit, sagt er, hat ihre Einheit und Verschiedenheit vom Suppositum. Das will sagen: wo zwei Supposita unmittelbar tätig sind, dort gibt es auch zwei verschiedene Tätigkeiten. Wenn daher sowohl der hl. Geist als auch der Wille unmittelbar den Akt der Liebe bewirkten, so hätten wir zwei Akte und nicht einen. Ein und derselbe Akt der caritas kann nur dann zugleich ein Akt des hl. Geistes und des Willens sein, wenn entweder der geschaffene Wille mit dem hl. Geiste hypostatisch vereinigt ist oder wenn beide denselben Akt so hervorbringen, wie Gott zu allen geschöpflichen Handlungen mitwirkt, nämlich als causa remota und prima. Aber auch in diesem Fall könnte der Liebesakt keine übernatürliche Vollkommenheit besitzen, wenn der Wille nicht durch einen übernatürlichen Habitus vervollkommnet ist. Denn die Tätigkeit richtet sich nach ihrer Notwendigkeit, Kontingenz und Vollkommenheit immer nach der Beschaffenheit der causa proxima. Wäre also die Potenz des Willens nicht innerlich durch einen Habitus vervollkommnet, dann könnte der von ihr gesetzte Liebesakt nicht übernatürlich sein.

Die bisher angeführten Texte, die sowohl der früheren als auch der späteren Lehrperiode des Aquinaten angehören, lassen keinen Zweifel daran aufkommen, daß er

stets den Grundsatz vertrat, ein übernatürlicher Akt könne nur aus einem übernatürlichen Habitus hervorgehen und jeder Akt, der der Eingießung des Habitus vorausgehe, könne seiner ontologischen Entität nach nur natürlich sein.

Es ist äußerst interessant zu beobachten, wie die späteren Thomisten, die in allem der Lehre ihres Meisters zu folgen sich rühmen, sich mit diesen Texten, die eine so klare und offenkundige Verwerfung der praemotio physica enthalten, abzufinden suchten. Auch sie stellten sich die Frage, ob die caritas etwas Geschaffenes sei und ob der hl. Geist ohne Eingießung eines Habitus die Seele zu einem übernatürlichen Akte der Gottesliebe bewegen könne. Aber man ist aufs höchste überrascht, wenn man sieht, daß auch nicht einer unter ihnen auf die Gründe, die Thomas gegen den Magister geltend macht, eingeht, während sie eifrig bemüht sind, zu zeigen, daß eine Bewirkung, dieses Aktes durch eine unmittelbare, bloß äußerliche Assistenz des hl. Geistes, wie sie von den Molinisten als möglich angenommen wird, den Grundsätzen des englischen Lehrers widerspreche.

So behauptet z. B. *Sylvius*[1]), ohne die Gegengründe des Thomas auch nur zu erwähnen und im vollen Gegensatz zu ihm, der Akt der caritas könne vom hl. Geiste auch ohne Hilfe eines Habitus durch einen bloßen aktuellen Gnadenbeistand, d. i. durch eine übernatürliche praemotio physica bewirkt werden. Dasselbe lehrt auch *Gonet*[2]). *Gotti*[3]) meint, die Eingießung eines Habitus sei nur notwendig, damit der Akt der caritas mit Leichtigkeit und Lust gesetzt werde. Die *Salmanticenses*[4]) endlich, die unsere Frage auf 30 Folioseiten mit ermüdender Weitschweifigkeit behandeln, kommen zwar zu demselben Schluß wie Thomas, daß nämlich Gott auch nicht per potentiam absolutam durch eine bloße aktuelle Hilfe den Akt der caritas bewirken könne; aber die Gründe, die sie anführen, sind nicht die seinen. Während nach Thomas ein ohne Habitus hervorgebrachter Akt der Liebe entweder kein Willensakt oder kein übernatürlicher oder wenigstens kein freier Akt sein kann, sehen sie den Grund dieser Unmög-

[1]) Comm. in 2 2 q. 23 a. 2.
[2]) Clypeus thom. t. 4 disp. 10 a. 2.
[3]) Theologia schol. dogm. t. 2 tr. 12 q. 1 dub. 2.
[4]) Curs. theol. t. 8 tr. 19 disp. 4 dub. 3.

lichkeit nur darin, daß ein solcher Akt keine condignitas vitae aeternae, keine volle Verdienstlichkeit besäße.

Diese auf den ersten Blick befremdliche Tatsache, daß man die Gründe des englischen Lehrers so ganz mit Stillschweigen überging, läßt sich jedoch aus der Verfassung jener Autoren leicht erklären. Sie waren nun einmal der festen Überzeugung, daß Thomas die Notwendigkeit einer praemotio physica für alle geschöpflichen Handlungen lehre und sie auch mit der Freiheit des Willens für durchaus vereinbar halte. Von diesem Standpunkte aus mußten ihnen seine Argumente gegen den Lombarden, die sämtlich die Unmöglichkeit einer solchen Willensbewegung aussprechen, völlig unverständlich bleiben. Man wählte daher den bequemsten Ausweg: man verschwieg sie ganz und lehrte entweder das Gegenteil oder ersetzte seine Gründe durch andere, die mit der vorgefaßten Meinung in Einklang standen.

Dagegen stehen die älteren Thomasschüler, denen die praemotio physica noch unbekannt war, noch ganz auf dem Standpunkt ihres Meisters. Sie lehren mit ihm und vielfach mit seinen eigenen Worten, daß ein Akt der Gottesliebe, der vom hl. Geiste ohne eingegossenen Habitus bewirkt würde, ein Unding wäre, weil er weder ein Willensakt noch frei und verdienstlich wäre.

Vernehmen wir hierüber das Zeugnis des *Johann Picardi von Lichtenberg*, mit dessen Lebensschicksalen und wissenschaftlichem Nachlaß uns im letzten Hefte dieser Zeitschrift Dr. *Artur Landgraf* zum ersten Male bekannt machte. In seinen Quaestiones disputatae stellt er in d. 17 die Frage: „Utrum caritas, qua diligimus Deum, sit aliquod creatum in anima" und polemisiert gegen die Ansicht des Magisters mit mehreren Gründen, von denen wir die zwei ersten anführen wollen[1]).

„Et ideo est alia opinio, quod caritas qua diligimus Deum et proximum, est quaedam virtus creata infusa sicut et fides vel spes et non est Spiritus sanctus.

[1]) Cod. Vat. lat. 859 fol. 164$^{vb}$. Die mitgeteilte Stelle verdanke ich der freundlichen Güte des Herrn Dr. *A. Landgraf*, wofür ich ihm hier meinen Dank ausspreche.

Et hoc probatur multipliciter. Primo sic: sicut actio vel motus rei naturalis procedit ab extrinseco (? muß wohl heißen: intrinseco) principio et ab hoc dicitur naturalis, sic et in voluntariis actio non potest dici voluntaria nisi sit a principio intrinseco. Sicut enim inclinatio naturalis nil aliud est quam appetitus naturalis, ita voluntas nil aliud est in rationalibus nisi appetitus rationalis. Sicut ergo Deus aliqua virtute posset lapidem movere sursum sicut et homo alico impulsu, tamen quod ille motus sit ei naturalis stante natura lapidis est impossibile; ita est impossibile, quod motus hominis interior vel exterior sit voluntarius, si sit a principio extrinseco. Actus ergo excedens totam virtutem nature non potest esse homini voluntarius nisi aliquid intrinsecum superveniat perficiens formaliter voluntatem. Hoc autem non potest esse Spiritus sanctus, cum nullius sit forma quantumcumque assistens vel presens.

Item magister non ponit, quod voluntas eliciat actum dilectionis mediante Spiritu sancto sicut nos ponimus, quod mediante caritate creata, sed ponit quod Spiritus sanctus movet ipsam voluntatem ad actum dilectionis sine medio. Tunc argumentor sic: Omne agens, quod non agit secundum propriam formam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est instrumentum movens (motum?) sicut securis ab artifice. In tali autem non est agere vel non agere et per consequens nec mereri. Si ergo voluntas tantum est mota a Spiritu sancto, tolleretur meritum hominis, cum tamen caritas sit radix merendi".

Aus diesen Worten folgt mit voller Evidenz, daß nach *Lichtenberg* eine Bewegung des Willens vonseiten Gottes durch einen bloßen vorübergehenden Impuls ohne Mitteilung eines dauernden inneren Prinzips mit der Natur des Willens in Widerspruch steht. Damit ist aber auch der Beweis erbracht, daß die älteste Thomistenschule nicht für, sondern gegen die praemotio physica zeugt und demgemäß der spätere Bannesianismus einen Abfall von der älteren, ursprünglichen und noch unverfälschten Tradition des Dominikanerordens bedeutet.

(Schluß folgt.)

# Zu Max Schelers Religionsauffassung[1])

Von Erich Przywara S. J. – München

*Max Schelers* Neubau einer „natürlichen Theologie", wie er sein „Ewiges im Menschen" selber auffaßt (E. 3), tritt immer mehr in den Mittelpunkt der Erörterungen, und es scheint angezeigt, sich die Frage zu stellen: Wie stehen seine prinzipiellen Aufstellungen zu den einschlägigen Lehren der Theologie, insbesondere über natürliche Gotteserkenntnis und das Verhältnis von Natur zu Übernatur?

Eine solche Frage läßt sich unseres Bedünkens nach nicht durch eine Einzelkritik des „Ewigen im Menschen" beantworten. Dieses Werk weist vielmehr in seinen entscheidenden Teilen auf *Sch.s* große Ethik „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" hin, so daß eine fruchtreiche Erörterung immer auf die Grundlinien des religiösen Gebietes zurückgreifen muß, wie sie daselbst in den Partien über den „Wert des Heiligen" entworfen sind. So sehr *Sch.* in Einzelpunkten einer „Systematisierung" widerstrebt und sie von sich aus ablehnt (E. 4; vgl. aber dagegen M. V), so erweist sich trotzdem bei eingehendem Studium des „Ewigen im Menschen" auf

[1]) *Schelers* hauptsächliche Werke sind: „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß", Halle 1913; „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", Halle 1914—1916 (abgekürzt mit M.); „Abhandlungen und Aufsätze", Leipzig 1915 (2. Aufl. unter dem Titel „Vom Umsturz der Werte"); „Krieg und Aufbau", Leipzig 1916; „Vom Ewigen im Menschen", I. Band: „Religiöse Erneuerung", Leipzig 1921 (abgekürzt mit E.).

dem Hintergrund der „Materialen Wertethik", daß seine entscheidenden Grundaufstellungen in streng systematischem Zusammenhalt stehen. Es ist im Grunde der Objektivitätsstandpunkt der Phänomenologie, wie ihn *Husserl* herausgearbeitet hat (aber ohne den erkenntnistheoretischen Idealismus *Husserls*) und die der neueren Philosophie überhaupt eigene Zurückführung von Ethik und Religionsbegründung auf „Werte", die in *Sch.s* System sich vereinigen. Es ist also, wenn wir *Geysers*[1]) Darstellung der Phänomenologie uns anschließen, eine intendierte Synthese zwischen platonisierendem Aristotelismus (in Verbindung mit Cartesianismus) und modernem Voluntarismus.

Dieser Standpunkt ist nun im einzelnen zu umgrenzen, damit die ganze Einstellungsweise Schelers klar heraustritt.

1. *Sch.* zielt auf Objektivität und Realität der religiösen Gegenstände. — Der erste Punkt ergibt sich eigentlich schon von selbst aus seinem phänomenologischen Standpunkt, der als solcher allem Psychologismus und Subjektivismus entgegensteht (vgl. *Geyser* S. 101 ff).

*Sch.* lehnt darum entschieden ab alle Religionslehre, die das Religiöse auf immanente subjektive Zuständlichkeiten zurückführt (E. 590 ff, 600 ff u. s. w.), insbesondere die Theorien *Schleiermachers* (E. 590 ff), *James'* (E. 603), *Windelbands*, *Natorps*, *Euckens* (E. 635), sowie auch *Simmels* (M. 511); er bezeichnet es überhaupt als „grundfalsche Fragestellungen, ob der religiöse Akt primär ein Gefühl sei ... oder ein der Willenssphäre angehöriges Verhalten oder ... ein Denken; ferner ob die religiöse Erfahrung durch das Unterbewußte unseres seelischen Lebens vermittelt werde oder nicht" (E. 365). Der religiöse Akt hat vielmehr seine ganze Besonderheit durch das Objekt (E. 527 f). *Sch.* steht also hier mit der Scholastik zusammen, nur daß er im Unterschied von ihr dieses Bestimmtwerden des subjektiven Aktes durch das Objekt (mit der Phänomenologie überhaupt) noch enger faßt: die Eigenart des Objektes ist in der korrelaten Aktkombination schon „vorgezeichnet", sodaß das Objekt als „Erfüllung" dieser Vorzeichnung gefaßt wird (vgl. E. 529 ff). Wir werden später sehen, wie in dieser Auffassung der eigentliche Sinn der *Scheler*'schen „unmittelbaren Gotteserkenntnis" liegt.

[1]) Neue und alte Wege der Philosophie, Münster 1916.

Ist aber dieses „Objekt" das rein immanente Objekt des Aktes oder gleichzeitig ein Objekt, das auf eine „Realität" weist, deren intentionales Abbild es ist? Die Phänomenologie als solche bleibt kraft ihrer Methode, die es nur mit dem immanenten Vorgang zu tun hat, bei dem immanenten Objekt stehen, wie vorab *Otto Gründler* sehr klar auseinandergesetzt hat („Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage", Kempten 1922). Diese rein methodische Begrenzung macht *Husserl* selbst zu einer prinzipiellen, indem er nur ein „Sein" des Objektes annimmt, aber nicht „Realsein" (vgl. *Geyser* 189 ff). Wie steht es bei *Scheler*?

Er hat die Frage nicht eigens behandelt; so sind wir gezwungen, seine Ansicht aus Einzelstellen abzuleiten. Ein erkenntnistheoretischer Realismus scheint uns zunächst noch nicht in der Fassung gegeben, die bei ihm wiederkehrt, daß nämlich die „Realität" erst als „Hindernis" dem Willensverhalten gegeben sei (M. 135 E. 475); denn dieser Ansicht würde das „immanente Objekt" genügen, das eben dann „Hindernischarakter" hat als inneres Korrelat, als „Erfüllung" (in phänomenologischer Terminologie) des Strebe- und Überwindungscharakters des akthaften Willensverhaltens. Die Realität" scheint vielmehr für *Sch.* durch eine unmittelbare „Einsichtigkeit" des Widersinns des Solipsismus gegeben zu sein (M. 393), so daß in diesem Licht die „Realität" sozusagen „unmittelbar" gegeben ist (M. 152 ff). Jedenfalls scheidet *Sch.* im „Ewigen im Menschen" deutlich zwischen Gott als immanentem Objekt (ens intentionale) und transsubjektiver Realität (ens reale): im ersten Sinn zerfällt er in zwei Objekte, das ens intentionale der Seinserkenntnis (als ens a se) und das ens intentionale des Werterfassens (summum bonum), während er als ens reale Ein- und Derselbe ist (E. 335 ff).

Damit dürfte zum mindesten zu sagen sein, daß ein Beweis für einen erkenntnistheoretischen Idealismus *Sch.s* sich nicht erbringen lasse. Im Gegenteil weist die ganze Gedankenrichtung des „Ewigen im Menschen" eher auf einen „naiven Realismus" hin.

2. *Sch.* begründet die Objektivität und Realität des Religiösen auf ein „Fühlen" des objektiven Wertes des Heiligen" (summum bonum), der in der „Liebe" aufblitzt[1]).

[1]) *Karl Eschweiler* (Hochland 19 I [1921/22] 303—313; 470—89), sowie *Peter Wust* (Hochland 19 II [1922/23] und Kölnische Volkszeitung

Dieser Standpunkt ist für *Sch.* zunächst negativ gegeben durch seine Ablehnung eines „Seinserkennens" als Grundlage des Religiösen.

---

1922 Nr. 818) gehen leider auf diesen letzten Punkt des Schelerproblems nicht zurück, sondern bleiben bei seiner ersten Formulierung bezw. bei *Sch.s* Auseinandersetzung mit der Scholastik stehen, so daß es nicht zu einer Behandlung der eigentlichen Grundlagen der *Scheler*'schen Religionslehre kommt. Was die Sache betrifft, so wird man *Eschweilers* Unterscheidungen einer subjektiven und objektiven Apologetik nur zustimmen können, weniger seiner eigenen Ansicht von einer rationalen Glaubensgrundlegung, die er fast nur als einen „Aspekt" desselben einen Realen faßt, dessen anderer „Aspekt" die übernatürliche Offenbarung sei. Wenn das wiederum nur für die „subjektive Apologetik" d. h. für den Vorgang der praktischen Glaubensgewinnung gelten soll, so ist der Sinn ja klar; denn im praktischen Glaubensvorgang als „Heilsvorgang" durchdringt sich notwendig Natur und Gnade. Soll das aber für die objektive Apologetik gelten, so scheint das *Eschweilers* eigenen Auseinandersetzungen auf S. 475 im Prinzip entgegen zu sein. Was seine Kritik der neuzeitlichen Apologetik betrifft, so wird es sich wohl schwer beweisen lassen, daß diese den Glauben habe „andemonstrieren" wollen. Es liegt hier, wie es scheint, eine kleine Verwechslung der Formalobjekte vor. Der Apologetik als solcher kommt es nur zu, die rein objektiven rationalen Gründe für die Offenbarungstatsache darzulegen. Die Frage eines „Verhelfens zum Gläubigwerden" steht ganz außerhalb von ihr. Das ist die Frage nach dem Wesen und Zustandekommen des Glaubensaktes, die unter dem Gesichtspunkt der dogmatisch zu erfordernden Elemente die Dogmatik zu lösen hat, unter dem Gesichtspunkt seiner psychologischen konkreten Genese eine richtig verstandene Religionspsychologie.

Wenn *Peter Wust* auf ein „partielles Identitätssystem" zurückgreifen möchte, wonach sich „Metaphysik und Religion . . . wechselseitig in der Auffassung des Göttlichen unterstützen, ja bis zur Unauflöslichkeit durchdringen", so ist das im Grunde der Standpunkt, den auch wir in unsern Untersuchungen in den „Stimmen der Zeit" 104 (1921/22) 12—19; 132—140 eingenommen haben und der im folgenden noch klarer hervortreten soll. Nur möchten wir den weiteren Satz: „Es gibt keine Wissensnöten, die nicht auch Heilsnöten wären, und es gibt keine Heilsnöten, mit denen sich nicht auch Wissensnöten verbänden" in dieser Allgemeinheit nicht unterschreiben. Denn erstens gilt das denn doch nur für einen Wissensbezirk, den nämlich, dessen Objekt gleichzeitig Heilsobjekt ist; weiter aber bedeutete auch dieser Satz, wenn er sich nur auf die Identität des Realobjektes bezieht, keinen Gegen-

„Religion" ist im Unterschied von metaphysischem Erkennen Gottes als des Urgrundes und der Erstursache der Dinge (E. 347 u. a.) ein „Heilsverhalten" (E. 335), also ein Verhalten zu einem „Wert" (bonum), somit das Verhalten zu Gott als Höchstem Wert (summum bonum); nun aber ist „Wert" überhaupt nie und nimmermehr auf einen „Seinsgrad" rückführbar (M. 167, 269 ff; E. 361 f) und dementsprechend „Werterfassen" nicht auf ein rationales Erkennen (M. 28—38. 166. 269 ff). Ebenso lehnt aber *Sch.* die Position der modernen Wertlehre ab, nach der „Wert" nur eine Objektivation des irrationalen emotionalen Verhaltens sei (M. 269 ff). So resultiert fast mathematisch seine Theorie von einer „emotionalen Erkenntnis" des „Wertes", der in sich objektiv ist und als objektiver in diesem „gegenständlichen Fühlen" erfaßt wird (M. 260 ff), ja der sogar real ist, nämlich als „Seinsattribut" (E. 93/4), das im geschaffenen Sein „inhäriert" (ebd.), im ungeschaffenen nicht bloß realidentisch ist (E. 335 u. a.), sondern sogar in gewissem Sinne ratione zusammenfallend, da im letzten Grunde das „ens intentionale" des „ens a se" und das des „summum bonum" nur „Primäraspekte" sind, bei denen sekundär immer das jeweilige andere „ens intentionale" sich findet (E. 337). Die letzte Begründung dieser emotionalen Erkenntnis des Objektiven und Realen aber liegt in der „Liebe", die nach *Sch.* jene geistige Richtung der Seele ist, in der das letzte Wesen der Dinge „fühlbar" wird, weil Gott, aus dem das All Dasein hat und in dem zugleich alles Wesen gründet, wesenhaft primär „Liebe" ist, aus „Liebe" das Weltall geschaffen hat und aus „Liebe" die Menschheit erlöst hat, so daß „in" der Liebe der engste Kontakt mit Ihm, der die Liebe ist, sich vollzieht und mithin wurzelhaft das Erfassen alles Seienden. Aus diesem Gedankengang, der *Sch.s* Grundlehre ist[1]), ergibt sich gleichzeitig sein „Primat" der Liebe" bezw. „der Primat des Werterfassens vor dem Seinserkennen", so daß alles Seinserkennen im Grunde nur Abstrahieren des „Wertcharakters" ist, in dem Gott und Welt ursprünglich erscheinen (M. 141 ff, 200 ff u. a.) und nur mehr oder minder eine rationale Formulierung des in der „Liebe" eigentlich „Erschau-

satz zu *Sch.*, der nur einen Unterschied der Intentionalobjekte aufstellt. Geht der Satz aber auf die Intentionalobjekte, so dürfte er schwer haltbar sein, da denn doch (wie wir ausführlicher in einer eigenen Abhandlung über *Schelers* Wertlehre als Ganzes zeigen wollen) ein wahrer Unterschied besteht zwischen rein sachlich konstatierendem Verhalten zu Gott und religiösem Gebetsverhältnis.

[1]) Vgl. Abhandlung und Aufs. Bd. 1; „Erkenntnis und Liebe" in „Krieg und Aufbau"; „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle"; E. 485, 6 u. a.

ten"[1]). Diese Gesamtlehre vom Erschauen des Objektiven in der Liebe, weil Gott die Liebe ist, bezeichnet *Sch.* selbst als Darstellung des eigentlich Christlichen im Gegensatz zum Antiken; darum ist *Augustinus*, nicht *Thomas v. Aquin* der eigentlich christliche Philosoph[2]).

Wir haben also im Grunde genommen in *Sch.s* Auffassung eine Übertragung der positiv neutestamentlichen Lehre von Gott als Liebe (in der Erlösungstat Christi) und der in den Johannesschriften grundgelegten, aber erst von *Clemens v. Alexandrien* und letztlich *Augustin* ausgebauten Lehre von der „Liebe" als Wirkfunktion in der subjektiven Glaubensentfaltung (von credere zu intelligere) auf die Wesensverhältnisse von Gott und Welt überhaupt.

Damit wird ein Doppeltes klar. Erstens dürfen wir *Sch.* trotz seiner ähnlich klingenden „emotionalen Erkenntnis" nicht mit *Kants* „praktischer Vernunft" zusammenstellen oder mit dem „Erlebnis" eines Immanentismus. Denn das Erkenntnismedium *Kants* ist der „Wille", von dem aus Gott „postuliert" wird, ohne daß er (auch nachträglich) rationell faßbar wäre, sodaß folgerichtig alles Verhalten zu Gott eben ethische Betätigung ist. Bei *Sch.* hingegen ist es die Liebe, die der Erkenntnis und dem Willen vorgelagert ist, in der Gott zunächst „erfaßt" wird, weil Er eben die Liebe ist, so daß alles „Lieben", wie *Sch.* sagt, ein „Mitvollziehen" des göttlichen Liebesaktus ist, freilich nicht in Realidentität, sondern in intentionaler Richtungsidentität (E. 633 u. a.); erst dann erfolgt ein rationales Erkennen. Mithin ist das Verhalten zu Gott ein von ethischem Verhalten unableitbares (wie es folgerichtig auch ein vom metaphysisch erkennenden Verhalten unableitbares ist): das „religiöse" Verhalten der „empfangenden Liebe", das freilich von sich aus alles erkenntnismäßige und willensmäßige (ethische) Verhalten fundiert (vgl. E. 85 ff. 633 ff. 554 f).

Zweitens aber ist seine Theorie auch keine immanentistische Erlebnistheorie. Diese bleibt, wie *Kant* im „ethischen Willen", so ihrerseits im „religiösen Ge-fühl" stecken, so daß in logischer Konsequenz Gott das psychologische Erklärungs-X dieses immanenten Zustandes ist, mithin Gott nur innerhalb dieses Zustandes und als „subjektive Qualität" dieses Zustandes gefaßt wird, wie er in der Kantischen Theorie eben letztlich eine „Wurzeleigenschaft" des Ethi-

[1]) Vgl. das Verhältnis von Ethos und Ethik in M. 197 ff u. a., und die Lehre, daß auch die Metaphysik aus ursprünglichen „religiösen Strukturen" erwachse, in E. 86—91, 360/1.

[2]) Abhandl. u. Aufs. Bd. 1, S. 118 ff: „Krieg und Aufbau" S. 393 ff.

schen ist. Bei *Sch.* hingegen ist zunächst das „erkennende Fühlen" als „intentionales" scharf geschieden vom „irrationalen Ge-fühl" als rein „zuständlichem" (M. 260 ff); das „Ge-fühl" als subjektive Zuständlichkeit ist vielmehr nur die subjektive Antwortreaktion auf das im „intentionalen Fühlen" aufblitzende transzendente Objekt. Daß nur in der „Liebe" Gott ursprünglich gefaßt werde, hat vielmehr seine innere Begründung in der Eigenschaft gerade des Objektes, nicht des subjektiven Erfassens, da nach dem phänomenologischen Axiom die Erfassensweise dem Charakter des Objektes innerlich entsprechen muß: Gott ist Liebe, also kann er nur in der Liebe ursprünglich erfaßt werden.

Wir werden also an den eigentlichen inneren Begründungen *Sch.s* selbst ansetzen müssen. Was zunächst die eingangs gezeichnete negative Begründung betrifft (Wert nicht auf Sein, Werterfassen nicht auf rationales Erkennen zurückführbar), so trägt sie den Ansatzpunkt ihrer Kritik bereits in sich selbst. Denn *Sch.* bezeichnet den Wert im Sinne von „Realität" ausdrücklich als „Seinsattribut" und reduziert selbst die Lehre von den zwei „entia intentionalia" auf „Primärintentionen", d. h. damit letztlich auf Prävalenzverhältnisse. Ist aber der „reale" Wert ein Seinsattribut, so ergibt sich in Konsequenz des phänomenologischen „Erfüllungs"-Verhältnisses zwischen Akt und Objekt, daß zum mindesten auch ein rational erkenntnismäßiges Werterfassen möglich ist. Reduzieren sich weiterhin die 2 Intentionsrichtungen (des Seinserkennens und Werterfassens) auf Primärintentionen, so ergibt sich ein Gemeinsames beider, von dem sie nur zwei verschiedene Ausprägungen sind. Untersucht man nun die rein psychologische Natur des Schelerschen Wertfühlens (vor allem in der klaren Form, wie *Dietrich v. Hildebrand* es in „Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis", Halle 1921, herausgestellt hat), so zeigt sich, daß wir es mit dem Phänomen des sogenannten „natürlichen Denkens" zu tun haben, wie *Newman* es in seinem „real" bezw. „realizing" gefaßt hat und wie es die heutige Denkpsychologie immer mehr ans Licht bringt. Die praktische, konkrete Form der Gotteserkenntnis, wie sie sich im wirklichen Leben vollzieht, ist eben eine Kette von Erfahrungen in der religiösen Gerichtetheit von „Furcht und Liebe", denen der metaphysische

Rechtsgrund der Annahme des Daseins Gottes, die analogia entis, faktisch innewohnt, ohne daß er aber reflex als solcher gefaßt wird, wie es in den eigentlichen Gottesbeweisen geschieht. *Girgensohn* hat in seinem „Seelischen Aufbau des religiösen Erlebens" (Leipzig 1921 S. 309 ff) an der Hand eines reichen Beobachtungsmaterials nachgewiesen, wie bei Personen, die alle Religion auf „Gefühl" gebaut wissen wollten, ihr sogenanntes „Gefühl" sich als eine oft recht komplizierte Gedankenmasse enthüllt. Daß *Sch.* dieses „natürliche Denken" als „intentionales Fühlen" faßt und es „rationalem Denken" gegenüberstellt, kommt eben aus demselben einseitigen Entweder-oder, das durch *Girgensohns* Versuche sich aufzuhellen begonnen hat, aus dem Entweder-oder von Gefühl und reflexivem Denken[1]).

Diese Klärung erhält nun noch ihre Ergänzung durch Behandlung der positiven Begründung, die *Sch.* seiner Theorie gibt, nämlich des Liebesprimates. Seine erkenntnistheoretische Grundlage steht und fällt nach obigem mit dem Satz „Gott ist Liebe". Nun aber ist dieser Satz, wie wir bereits sahen, ein positiv neutestamentlicher Satz, sozusagen die Schlußformel (wie der Zusammenhang von Johannesevangelium und Johannesbriefen zeigt) der Worte Christi von der Liebe Gottes, der den eingeborenen Sohn dahingibt; er ist also nichts weiter als der Ausdruck für die in der Erlösung erzeigte Liebe Gottes als Gesamtvorgang (Christus als Erlöser und die Kirche als Erlösungsanstalt, als „Leib Christi", des Erlösers). Ebenso ist die Theorie *Augustins* von der „erkennenden Liebe" nur ein Einzelstück der Theorie der subjektiven Glaubensentfaltung, besagt also 1) nicht ein wesenhaftes „Erkennen" der Liebe, sondern nur eine „erkennende Liebe" innerhalb der positiven Tatsache der Glaubensentfaltung (also ein positiv theologisches, nicht ein notwendig-philosophisches Faktum), 2) aber auch nicht eine wahrhaft „erkenntniszeugende" Kraft der Liebe, sondern nur eine (wie *Augustin*

[1]) Vgl. ausführlicher des Verf.s Untersuchungen „Gotteserfahrung und Gottesbeweis" („Stimmen der Zeit" 104 [1922/3] 12—19) und „Metaphysik und Religion" (ebd. 132—140).

sich mehrfach ausdrückt) „Reinigung des Auges der Seele", daß der Christ den bereits intellektuell gegebenen Erkenntnisinhalt des Glaubens (den also die Liebe nicht „zeugt") recht erfasse; es vollzieht also nicht die „Liebe" das „intelligere", sondern sie ist nur eine moralische Vorbedingung des „intelligere"[1]). Mithin läßt sich von dieser Seite aus nichts über einen „Primat der Liebe" und damit über einen „Primat des Wertfühlens" ausmachen. Daß hierdurch aber nicht der übrigbleibende Wahrheitskern der Aufstellungen *Sch.s* entwertet ist, dürfte durch das oben S. 30 f Skizzierte über das natürliche Denken wohl klar sein. Dieser Wahrheitskern ist aber damit eigentlich nichts als die Dispositions-Lehre *Newmans*, wonach die praktische Anerkenntnis Gottes auch eine moralische Vorbereitung erfordert, nämlich die Bereitschaft des Menschen, seine „stolze Selbstgenügsamkeit" (wie *Newman* sich ausdrückt) aufzugeben, sich Gott zu nahen schon mit dem Keim der beiden Tugenden, deren gegenseitiges Sich-entsprechen nach *Augustinus* die Grundhaltung des religiösen Lebens ausmacht: Furcht und Liebe. So tritt an die Stelle eines Primates des Wertfühlens ein Primat des natürlichen Denkens, der Primat der cognitio directa vor der cognitio reflexa (in der Sprache der Scholastik) bezw. des real vor dem notional (in der Sprache *Newmans*)[2]).

## II.

Nach dieser Umgrenzung der Einstellung und des prinzipiellen Standpunktes *Sch.s* können wir nun an die

[1]) Vgl. hierzu *Mausbach*, „Ethik des hl. Augustin", Freiburg 1909, I 169 ff, II 369, ferner des Verf.s „Einführung in Newmans Wesen u. s. w.", Freiburg 1922, S. 59 ff, sowie Bdch. 4 des „Himmelreich der Seele", S. 57 ff und Bdch. 5, Freiburg 1923, wo diese patristischen Zusammenhänge der „erkennenden Liebe" mit der subjektiven Glaubensentfaltung einerseits und mit dem Erlösungsgedanken andererseits dargelegt werden.

[2]) Die Lehre Newmans als System des „real", d. h. des unter moralischen Einstellungen in „natürlicher Induktion" vorangehenden „natürlichen Denkens" stellt das Werk „*J. H. Newman*, Christentum, Ein Aufbau" dar (die wissenschaftlichen Grundlagen in Bdch. 4), das der Verf. mit *Otto Karrer* herausgegeben hat (Freiburg 1921).

eigentlichen theologischen Einzelfragen gehen, die sich auf folgende 2 Hauptpunkte wohl zurückführen lassen, 1. die sogenannte „unmittelbare" Gotteserkenntnis und 2. die Ableitung der bestehenden übernatürlichen Ordnung in ihren Grundbegriffen von Offenbarung, Gnade, Erbsünde und Kirche.

Wir übergehen hier mit Absicht die mehr ethischen Fragen (Lohn- und Strafgerechtigkeit u. a. m.) sowie kleinere theologische Fragen, weil dies nicht nur eine gründlichere an dieser Stelle nicht mögliche Darstellung des ganzen Systems der Wertlehre erforderte, sondern auch eine deutliche Analyse der Grundrichtungen der *Scheler*schen Lehre hindern könnte. Ist einmal ein Einblick in die letzten Zusammenhänge gewonnen, so ist eine weitere Einzelkritik von selber möglich. Unsere beiden obigen Hauptpunkte sind eigentlich nur die andere Seite dessen, was wir eben im ersten Teil behandelt haben: die „unmittelbare" Gotteserkenntnis ist die „erkennende Liebe" und die Data der übernatürlichen Ordnung sind die Konsequenzen aus der Natur des Wertes des „Heiligen", der in der Liebe erfaßt wird, weil eben das „Heilige", das summum bonum, ein Aktwert ist, die Liebe. Wir haben zu sehen, ob und inwieweit sich diese Theorie mit den theologischen Aufstellungen verträgt, wie sie vorab uns vorliegen in den vatikanischen Definitionen über die Gotteserkenntnis sowie in den kirchlichen Verurteilungen der jansenistischen Auflösung der Übernatur (in den verurteilten Sätzen des Baius u. a.).

1. Die „unmittelbare" Gotteserkenntnis ist im Laufe der Schelerkontroverse teils mit der sog. „unmittelbaren" Gotteserkenntnis *Augustins* (*Joh. Hessen*), teils mit dem sog. Gewissensweg *Newmans* in Verbindung gebracht worden. Zu beiden Auffassungen hatte *Sch.* selbst Anlaß gegeben, da er stellenweise auf beide Denker hinweist, so auf *Augustin* in der Einleitung zum „Ewigen im Menschen" und noch eingehender auf *Newman* (E. 53. 502). Wenn man aber *Sch.s* Position mit einem Intuitionsbegriff, wie *Laros* ihn in der Linie *Pascal-Newman-Bergson* zu sehen glaubt[1]) oder *Joh. Hessen* in der Linie *Augustin-Eckart-Malebranche-Pascal-Newman* finden möchte[2]), so widerlegt

[1]) „Das Glaubensproblem bei Pascal", Düsseldorf 1918; „Kardinal Newman", Mainz 1920, sowie teilweise in seinen sonstigen Artikeln und Einleitungen.

[2]) „Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustin", Paderborn 1919 u. a.

dies *Sch.* selbst, da er ausdrücklich ablehnt sowohl die augustinische Fassung eines unmittelbaren Erkennens in der „Wahrheit" als „bloßen Platonismus" (E. 623/4) wie auch ein unmittelbares Erkennen im Gewissen, wie man es in der früheren von Frankreich (*Bremond*) her orientierten *Newman*literatur diesem Kirchenfürsten fälschlich zuschrieb (E. 629/30)[1]). Die Beziehung, in die *Scheler* sich selbst mit *Augustin* und *Newman* setzt, ist vielmehr zunächst eine rein formale „Unmittelbarkeit" (E. 53, 588 f) und dann im besonderen die Unmittelbarkeit der Liebe (E. 26 M. 260 f. E. 93 u. a.).

Damit ist uns der Weg der Klärung bereits gezeichnet. Wir brauchen nur *Sch.s* eigene phänomenologische Wertlehre zu Hilfe zu nehmen.

a) „Unmittelbarkeit" besagt zunächst gemäß dem phänomenologischen Satz von dem Akt-Objekt-Verhältnis die Unmittelbarkeit, in der der Akt, in dessen Beschaffen-

[1]) Vgl. des Verf.s „Einführung in *Newmans* Wesen u. s. w." S. 43 ff. 70 ff. Wenn *M. Laros* neuerdings wieder (in der Theol. Revue 21 (1922) Nr. 16—18) von einer „Scholastizierung" *Newmans* in diesen Ausführungen redet, so ist das einfach eine irrige Wiedergabe des Tatbestandes, da *Newmans* diesbezügliche Lehre daselbst rein aus ihren inneren und zeitgenössischen Bedingungen als eine „Spannung zwischen Gegensätzen" entwickelt wird. Nicht „Scholastik", sondern „Patristik" wird als Mutterboden *Newmans* aufgewiesen, im besonderen die Alexandrinische Schule, auf die er selbst (Apologia) als „seine" Schule hinweist. Wenn dann weiterhin gezeigt wird, daß *Newmans* Lehre den Aufstellungen der kath. Theologie nicht widerspreche (wie man bisher mehr oder minder es annahm), so ist das denn doch wohl keine „Scholastizierung", sondern nur *Newman*forschung im Geiste *Newmans* selbst, der 20. 12. 1878 (vor Erscheinen der Enzyklika „Aeterni Patris") an Father Whitty schrieb: „All I can say is I have no suspicion, and do not anticipate, that I shall be found in substance to disagree with St. Thomas" (*The Month* 101 [1903] 344) u. als Rektor von Dublin öffentlich erklärte: „While the world lasts, will Aristotle's doctrine ... last, for he is the oracle of nature and of truth ... In many subject-matters, to think correctly, is to think like Aristotle: and we are his disciples whether we will or no, though we may not know it" (Idea of a Univ. 109/10).

heit das Objekt sich schon „vorzeichnet", zum Objekt steht, das diese Vorzeichnung „erfüllt".

So zeichnet es *Sch.* selbst in seiner Analyse des religiösen Aktes (E. 529): der religiöse Akt enthält zunächst ein „Welt-transzendieren", zweitens ein Bewußtsein der „Unerfüllbarkeit" durch irgend einen endlichen Gegenstand, drittens die Richtung auf ein „Empfangen" seines Objektes (im Unterschied zu einem spontanen „Konstruieren"). Der ersten Akteigenschaft entspricht im Objekt der transzendente Gott, der zweiten der unendliche Gott, der dritten der persönlich-sich-gebende Gott (im Verhältnis von natürlicher Offenbarung und Glaubenshaltung). Diese Akthaltung und diese Objekteigenschaften sind zu einander „unmittelbar". „In" dieser Akthaltung blitzt unmittelbar das Objekt, Gott, auf. Gewiß kann eine „Ablenkung" dieser Akthaltung auf ein „Geschöpf" stattfinden, so daß eine „Vergötzung" des Geschöpfes eintritt, aber es bleibt eine „Ablenkung", und sobald die Täuschung schwindet (die „Ent-täuschung" eintritt, wie *Sch.* sich ausdrückt), kehrt die „absolute" Akthaltung (oder „Glaubens"-haltung, wie *Sch.* sie auch nennt) zu ihrem wahren Objekt zurück (E. 559). Dieser Akt wird daher „von jedem Menschen notwendig vollzogen" (E. 559) und es kommt mithin nur darauf an, ihn zu seinem Objekt zu leiten: „Erweckung des religiösen Akts zur Lebendigkeit und Hinleitung auf sein ihm angemessenes Sein- und Wertgut — nicht ‚Beweise' — das ist der Weg, der aller religiösen Unterweisung angemessen ist" (E. 560). „Gottesbeweise" als ein „Mittel" zur Gotteserkenntnis werden also deswegen abgelehnt, weil die Akthaltung selber „in sich" auf das Objekt weise.

Es ist also 1. hier nicht die Rede von einer ontologistischen Unmittelbarkeit, da es sich nicht um das Verhältnis von Realobjekt und Erkennen handelt, sondern um das des Intentionalobjektes zum Aktkorrelat; 2. aber ist auch keine Rede von einer Ablehnung der Gottesbeweise im theologischen Sinn, weil ihre theologische Bedeutung eben bereits in die Akthaltung selbst einbezogen ist, die im „Transzendieren" und in der „Unerfüllbarkeit" durch ein „Endliches" eben die metaphysischen Grundpunkte der Gottesbeweise in sich schließt (ab alio — a se, endliches-unendliches). Das Ganze ist nur eine andere Formulierung desselben theologischen Tatbestandes, die nur dadurch mißverständlich geworden ist, daß *Sch.* der Scholastik Positionen zuschreibt, die sie nicht einnimmt. Das wird noch klarer durch den weiteren Sinn des „unmittelbar".

b) „Unmittelbarkeit" der Gotteserkenntnis bezeichnet zweitens, daß die Intentionsform des religiösen Gotterfassens eine von der Intentionsform des metaphysischen Gotterfassens sowohl verschiedene wie unableitbare ist: Gott wird „unmittelbar" erfaßt, weil er nicht durch das „Mittel" metaphysischer Erkenntnis erfaßt wird.

Der Grund ist die im ersten Teil entwickelte Wertlehre. Religion ist im Unterschied von Metaphysik ein „Heilsverhalten", geht daher auf das summum bonum, während Metaphysik als „Erkenntnisverhalten" auf den seinshaften Urgrund geht, auf das ens a se; aber beide „entia intentionalia" gehen sowohl auf dasselbe reale Objekt als auch sogar auf ein gemeinsames „letztes logisches Objekt aller metaphysischen und religiösen Prädizierungen", so daß der ganze Unterschied sich schließlich auf ein Prävalenzverhältnis reduziert, wie wir bereits sagten. „Der Weg der Religion geht immer aus von dem Gehalt eines absoluten Heiligen und Heilskräftigen, von dem sekundär gezeigt wird, es sei dieses ens a se auch der absolute Wirklichkeitsgrund der Dinge. Der Weg der Metaphysik geht immer aus von einer Wesensbestimmung des absolut Wirklichen, von dem sekundär gezeigt wird, die personale Einigkeit mit ihm führe auch den Menschen (oder die Konformität mit ihm führe auch die Dinge) zu ihrem Heile" (E. 337). Die Frage ist also auch hier nicht, ob Gott erkannt werde „durch die Geschöpfe" oder in seinem „unmittelbaren Wesen", sondern ob die reflexive philosophische Haltung des metaphysischen Forschens das notwendige „Mittel" des praktischen religiösen Gottfindens sei. *Sch.* bleibt, wie wir bereits S. 30 f zeigten, hier auf halbem Wege stehen. Das religiöse „Finden Gottes" (in der konkreten Gotteserfahrung) ist in Wahrheit insofern „metaphysikfrei", als es den metaphysischen Rechtsgrund der Annahme Gottes nicht reflex ins Auge faßt, sondern objektiv tatsächlich in seiner Kraft handelt.

Es zeigt sich also ein gleiches, wie eben in b): das fragliche „Mittel" ist nicht da, weil es nicht „reflex" da ist.

c) Die eben behandelten Bedeutungen der „Unmittelbarkeit" umgreifen sozusagen ihren negativen Sinn: Unmittelbarkeit gegenüber einem „Beweisverfahren" und einem reflexiven Verhalten überhaupt. Ihr eigentlicher positiver Sinn aber ist, wie sich uns schon früher S. 29 f ergab, die Unmittelbarkeit der „Liebe": Gott ist Liebe in seinem wurzelhaften Wesen und wird darum „im Liebesakt" erfaßt. Hier intendiert *Sch.* tatsächlich so etwas wie einen Ontologismus.

„Wir nehmen mit dem Gesagten den Wahrheitskern auf, der seit *Augustin* jener religionsphilosophischen Gedankenrichtung einwohnt, die man Ontologismus genannt hat . . . Daß es ein letztes Element unmittelbarer und anschaulicher Natur in allen religiösen Objektideen gäbe — das ist es, was an dieser Lehre der Wahrheit entspricht. Völlig zurückzuweisen aber ist die mit allen bisherigen Formen des Ontologismus meist verbundene Ansicht, daß wir auch das Dasein im Sinne eines substantiell Wirklichen (Gottes) auf diese Weise erfassen können . . . Was uns zweitens vom historisch gegebenen Ontologismus scheidet, besteht aber darin, daß er als dieses anschaulich gegebene letzte Element in allen positiven Religionsvorstellungen die Idee des unendlichen Seins ansah . . . Dem gegenüber gilt, daß dieses letzte anschauliche Element den Charakter einer letzten unauflöslichen, aber in der Rangordnung der Werte evident höchsten Wertqualität hat, und eben in dem Werte des unendlich Heiligen besteht. Das Wertmoment bildet daher nicht ein Prädikat einer schon gegebenen Gottesidee, sondern ihren letzten Kern, um den sich alle begrifflichen Fassungen und Bildvorstellungen vom Wirklichen erst sekundär herumkristallisieren. Es sind die im Fühlen und in der Intention der Gottesliebe allein gegebenen, eigentümlich nuancierten Wertqualitäten des Göttlichen, die für die Ausbildung der Gottesideen und Gottesbegriffe leitend werden" (M. 303/4). Da die „Liebe", in der uns Gott werthaft gegeben ist, aber (nach *Sch.s* Analysen) bereits Gegenliebe ist, da Gott als der Transzendente z u e r s t liebt (weil eben die Liebe s e i n Wesen ist), so wird Gott in dieser „Liebe" gleichzeitig als der dieses „Erkennen in der Liebe" Verursachende gefaßt, woraus *Sch.s* Schlußformel für die religiöse Gotteserkenntnis sich ergibt: ein „Erkennen Gottes durch Gott" und ein „Erkennen durch Selbstoffenbarung Gottes" (im Sinne natürlicher Offenbarung, wie *Sch.* ausdrücklich anmerkt). „Offenbarung" und „Glaube" also, die *Sch.* schon der natürlichen Gotteserkenntnis zuweist, sind im Lichte dieser Systemzusammenhänge nichts als „Sich-Schenken" und „Empfangen" „in" der Liebe.

Die philosophische prinzipielle Frage nach der Erkenntnisfunktion der Liebe haben wir bereits im ersten Teil S. 29 beantwortet. Es bleibt allein die theologische: Ist diese Liebeslehre theologisch Ontologismus? Die Beantwortung scheint nicht leicht. Denn wenn Gott wesenhaft als Liebe gefaßt wird, so vollzieht sich in der Liebe tatsächlich eine Art Wesenskontakt. Wir müssen also die Frage stellen: ist für *Sch.* der geschöpfliche Liebesakt ein wahres Medium des Erfassens von Gott als Liebe? Hier antwortet

uns zunächst seine Einschränkung, daß das sogenannte „Mitvollziehen" des göttlichen Liebesaktes, in dem Gott erfaßbar wird (weil nach *Sch.s* allgemeiner Theorie eine Person nur im Mitvollziehen ihrer inneren Liebesrichtung erfaßbar wird), nicht eine Realidentität in sich schließt, sondern nur eine Intentionseinheit (E. 633 u. a.). Dazu kommt die allgemeine Theorie der Phänomenologie, daß das Wesenhafte „am" Empirischen erkannt werde, bezw. „im Absehen" vom Empirischen, was im Grunde (mit *Geyser*) nur eine platonisierende Fassung der Aristotelischen Abstraktion ist. So dürfte sich also das unmittelbare Erfassen Gottes in der Liebe als ein Erfassen der transzendenten Liebe im Medium der geschöpflichen Liebe ansehen lassen, wohin auch das „Transzendieren" und „Unerfüllbarsein durch ein Endliches", das (wie wir S. 35 sahen) dem religiösen Akt wesentlich eignet, wohl deutlich weist. Daß damit aber alle Unklarheit behoben sei, wagen wir nicht zu behaupten. Wenn wir indes alles zusammennehmen, was in diesen 3 Punkten gesagt ward, und vor allem bedenken, daß im Werterfassen Gottes als Werterfassen nur ein Verhältnis vorliegt zum ens intentionale des Summum bonum, das nur e i n (wenngleich gemäß dem „Liebesprimat" und „Wertprimat" das wurzelhafte) ens intentionale des beiden entia intentionalia gemeinsamen ens reale ist, so dürfte ein Vorwurf auf theologischen Ontologismus zum mindesten als nicht bewiesen gelten.

d) Eine Art Korollar zu dieser Frage bildet die sog. „Unbeweisbarkeit Gottes als Person", die *Sch.* fast schroff hinstellt, um den Schnitt zwischen religiösem und metaphysischem Gotterfassen möglichst deutlich zu machen.

Aus dieser Intention heraus erklärt er in gerader Fortsetzung der „Mater. Wertethik" (M. 411/2), daß Metaphysik zwar bis zum ens a se und zur prima causa vordringe, aber die Personalität Gottes nicht fassen könne (E. 347. 355 ff u. a.). die allein durch „Selbstoffenbarung" dem religiösen Akt gegeben sei (E. 326, 376, 535 f, 693 u. a.); ja es gebe „eine evidente Einsicht in die Unbeweisbarkeit Gottes als daseiende Person" (E. 682). Aber gerade an dieser stärksten Stelle macht *Sch.* in der Anm. eine Unterscheidung, die er auch sonst wiederholt (E. 600. 707): „vernünftige Einsicht" könne feststellen, „es müsse Personalität zum Wesen eines höchsten Gutes

gehören". Im Lichte dieser entgegenstehenden Stellen dürfte sich folgender Sachverhalt ergeben: es gibt zwei Feststellungswege der Personalität Gottes, einmal der „metaphysische", der sekundär aus dem ihm als Primärobjekt gegebenen „ens a se" das „summum bonum" erschließt (E. 337 u. a.) und dann aus dem summum bonum seinen Charakter als „Personwert", ja als „Wertperson" (gemäß derselben Stelle E. 600 folgt die Personalität Gottes ferner aus seinem Wesen als „Geist"). Von diesem Weg aber unterschieden ist der „religiöse", der (gemäß dem S. 36 Dargelegten) das summum bonum in der „Liebe" sozusagen berührt, infolgedessen mit seiner (ihm als Summum bonum zukommenden) Personalität sozusagen „in innere Berührung" kommt, und zwar infolge des oben gezeichneten „vorausgehenden" Liebens Gottes so, daß Gott sich „selber erschließt", wie in menschlicher Liebe das Innerpersönliche eines Menschen dem andern sich erschließt. So ist die „Personalität" Gottes nur insofern „unbeweisbar", als sie der metaphysischen Haltung nicht in dieser besonderen „inneren" Beziehung zugänglich ist, die allein dem religiösen Gebetsverhältnis eignet. Es reduziert sich also in der Tat auch diese Frage auf den zweiten und dritten Sinn der eben behandelten „Unmittelbarkeit" der Gotteserkenntnis, sogar in dem ganz besonderen Sinn, daß der Rechtsgrund der Annahme der Personalität Gottes objektiv derselbe ist für „Metaphysik" und „Religion", nämlich ihr logisches Erfolgen aus Gott als „Geist" und als „summum bonum" (Personalität als dem Vernunft-Willen-Wesen eignend, vgl. M. 397 ff). Dieser Rechtsgrund stellt sich dann „intentional" für das religiöse Erfassen in der Form eines „Sich-Erschließens" dar und für das metaphysische Erfassen in der Form eines „Schließens auf".

Es ist also genau gefaßt der Sinn der *Scheler*'schen „Unbeweisbarkeit der Personalität" nichts weiter als „Unbeweisbarkeit dieser intentionalen Form", d. h. nur eine andere Seite des Satzes von den zwei entia intentionalia, den wir bereits S. 36 behandelt haben. Das praktisch-religiöse Verhältnis zu Gott ist eben analog dem Verhältnis zwischen Mensch und Mensch, wo das innere Begreifen des Persönlichen im Kontakt der Liebe sich vollzieht, das etwas ganz anderes ist als das logische Feststellen, daß der andere eine Personalität besitzen müsse, weil er Vernunft und Willen hat. So birgt sich also auch hier wieder bei *Sch.* eine Erfahrungsbeobachtung unter starren Wesensbehauptungen. Mit diesem letzten Punkt aber sind wir bereits an der Schwelle des zweiten Unterteiles.

2. Schelers Ableitung von Natur-Übernatur aus dem Wert des Heiligen. Den Beweggrund für einen „Unitarismus" von Natur und Übernatur spricht *Sch.* selber aus: es ist die „letzte Einheit", deren die Religion bedürfe, über allen Unterschied von Natur und Übernatur hinaus (E. 351). Daher stellt er nicht nur eine Einheit des subjektiven (bewußten) Verhaltens zwischen Gott und Mensch auf, sondern auch das Korrelat einer Einheit der objektiven Beziehung zwischen Gott und Mensch, indem er praktisch fast alle Data der Übernatur auf Gott als „Wert des Heiligen" zurückführt. Wir wollen a) die Ableitungen innerhalb des subjektiven Verhaltens darlegen, hierauf b) diejenigen innerhalb der objektiven Beziehung, und dann c) eine Gesamtwürdigung versuchen.

a) Innerhalb des subjektiven Verhaltens sind es die Begriffe von „Offenbarung" und „Glauben", die in Betracht kommen. *Scheler* schreibt „Offenbarung" und „Glauben" der Religion schlechthin zu, im Unterschied zu „Metaphysik".

Aber er will „Offenbarung" nur als allgemeine formale „Gegebenheitsart des Mitgeteiltseins oder Mitgeteiltwerdens" verstanden wissen (E. 350), so daß die Scheidung Natur und Übernatur erst innerhalb des gemeinsamen Offenbarungsbegriffes stattfinde, nämlich zwischen Offenbarung „durch die konstanten Wesenstatsachen der Innen- und Außenwelt, der Geschichte und der Natur" und solcher „durch die besondere erhabene Gottverknüpftheit bestimmter Personen" (E. 536). Ebenso ist korrelat „Glauben" zunächst eine allgemeine Seelenrichtung, nämlich die „Absoluthaltung": „Wesentlich für den Glaubensakt ist die Unbedingtheit der Selbsteinsetzung für dasselbe (das Glaubensgut), die mit der Stellung und Lage des Glaubensgutes in der Absolutsphäre des Seins und der Güter in wesensgemäßem Zusammenhang steht. In diesem Sinn hat jeder Mensch notwendig ein Glaubensgut und jeder vollzieht den Glaubensakt" (E. 561). Dazu kommt noch als zweite Eigenschaft das sog. „verhüllte Schauen" (ebd.). Dieser „Glauben" ist also nichts weiter als das, was wir sonst allgemein „religiöse Überzeugung" nennen, der ein „Erkennen Gottes in Spiegeln und Rätseln" und trotzdem das „fest und unbezweifelt" ganz allgemein (für natürliche und Offenbarungswahrheiten über Gott) „eignet. Innerhalb dieses „Glaubens" scheidet dann *Sch.* (entsprechend der obigen Scheidung im Offenbarungsbegriff) ein „unmittelbares" Glauben, wo der „Glaubende" Gott nur in der Natur faßt, und ein

„mittelbares", wo die gläubige Annahme der Aussagen einer die positive Offenbarung vermittelnden „Person" zwischen dem Glaubenden und Gott steht (E. 536, 697 u. a.). Infolge dieser Scheidung ist es dann für *Sch.* möglich, das Zustandekommen des Glaubensaktes, wie er von heutigen Theologen (*Pesch, Bainvel, Billot, Straub*) nur für den strengen Offenbarungsglauben angenommen wird, auf den „Glauben" überhaupt auszudehnen: auch für den natürlichen Glauben gilt, daß „spontane Verstandeserkenntnisse" nicht causa, sondern nur condicio sind (E. 375, 627 u. a.).

Was diesen letzten Punkt betrifft, so wird man wohl (unter der Voraussetzung einer Scheidung zwischen „Erkenntnis" und „praktischer Anerkenntnis" Gottes) zugeben können, daß eine gewisse Analogie bestehe, insofern die praktische Sicherheit der Gottesüberzeugung über eine gewöhnliche Sicherheit in rein theoretischen Fragen als „Zentralsicherheit" des Menschen weit hinausgeht und insofern die Mitwirkung „moralischer" Einflüsse miteinschließt. Aber es bleibt eine „Analogie", genau so wie beim korrelaten Offenbarungsbegriff die Analogie eines „Sicherschließens" Gottes[1]). Wir müssen darum die Frage stellen: Ist (weil *Sch.* doch mehr als „Analogie" intendiert) nicht positive Offenbarung und positiver Glauben die eigentliche Konsequenz seines Systems? In der Tat sagt das die „Materiale Wertethik", die ein „Sicherschließen Gottes" nur durch Personen lehrt (M. 412); das „Ewige im Menschen" will den gefährlichen Konsequenzen dieser Lehre entgehen und fügt den (in sich dem Vatikanum entsprechenden)[2]) Begriff einer „natürlichen" Offenbarung ein, aber gegen Schluß drängt sich doch wieder stark die frühere Fassung durch (E. 693—700).

Der Grund ist — und damit kommen wir eigentlich schon zum zweiten Punkt — *Sch.s* Begriff Gottes als des „Wertes des Heiligen", der als solcher „Wertperson" ist. Da nun Religion in einem inneren Verhältnis zur Person Gottes wurzelt, eine „Person" aber nach *Sch.* in ihrem inneren Wesen nicht als „sachlicher Gegenstand" „gegeben" sein kann, sondern nur im inneren Mitvollziehen ihrer zentralen Liebesrichtung, so ist die Grundlage der Religion dieser „persönliche

[1]) Des Verf.s „Einführung in Newman's Wesen" S. 43 ff.

[2]) Vgl. meine Untersuchungen in den „Stimmen der Zeit" 104 (1922/3) 17—19; 138—140.

Kontakt". Dieser aber ist in eigentlicher Reinheit nur gegeben in dem intimen Kontakt, in dem ein menschlicher Träger positiver Offenbarung zu dem sich offenbarenden Gott steht (E. 325 ff „Religion . . . ihr Urmaß und ihre vollkommenste Urgestalt im Sein und Wesen einer heiligen Person, deren Aussagen als wahr von Gott gelten, weil sie es ist, die sie aussagt"), und in idealer Reinheit im Gottmenschen, in dem physisch die göttliche Person Person einer menschlichen Natur ist (E. 695). Daher liegt in schärfster Folgerichtigkeit des *Scheler*'schen Gedankens eigentlich nur die „hypostatische Union", was er auch klar zugibt: „Dahingegen liegt es im Wesen der personalen Gottesidee, daß ihre Wahrheit sich auch darstellen muß in der geistigen Seinsgestalt einer Person, die hier eben als Person die Wahrheit ‚ist' — nicht primär sie nur sagt, und die nur darum Wahrheit sagt, weil sie die Wahrheit ist. Dies wenigstens im denkbar vollkommensten Falle der Heiligkeit, die historisch tatsächlich beansprucht wurde nur von Jesus" (E. 595). Zum mindesten aber ist ein System von „homines religiosi" (wie *Sch.s* Ausdruck lautet) der natürliche Ausfluß seines Grundgedankens: „Der religiöse Gott ist der Gott der heiligen Personen . . . Die Quelle aller religiösen Wahrhei ist nicht wissenschaftliche Erörterung, sondern der Glaube an Aussagen des homo religiosus, des Heiligen, resp. eines Menschentypus, der folgende Kennzeichen hat: 1. Er besitzt als ganze ungeteilte Person eine . . . charismatische Qualität, vermöge deren er Glauben findet, nur weil Er es ist, — der Träger dieser Qualität — der redet, handelt, sich äußert. 2. Er erlebt eine besondere, nur ihm eigene, lebendige und reale Beziehung zum Göttlichen, als dem ewigen Heilsgrund, auf die er seine Aussagen und Weisungen, seine Autorität, seine Taten stützt" (E. 328).

So haben wir also letztlich — trotz aller Unterscheidungen einer natürlichen und positiven Offenbarung — eine faktisch rein positive Offenbarung als folgerichtige Ableitung aus dem „Wert des Heiligen", es sei denn, daß obige „charismatische Qualität" und die „nur ihm eigene, lebendige und reale Beziehung zum Göttlichen" nur eine Besonderheit innerhalb der Offenbarung „durch die konstanten Wesenstatsachen der Innen- und Außenwelt" wäre. Wie dem auch sei, jedenfalls liegt die klare Tendenz vor, sich auf die reine positive Offenbarung zu beschränken, wenn gleich das Dilemma bleibt: Wenn *Sch.* eine wahre natürliche Offenbarung aufstellt (was durch ganz E. geht), warum ist ihm dann der homo religiosus kraft seiner ganz

besonderen Beziehung zum Göttlichen „Urmaß und Urgestalt" der Religion? Wenn aber die Religion auf der gläubigen Verbindung mit dem homo religiosus fußt, was hat dann noch die natürliche Offenbarung für einen Sinn?

b) Sahen wir so schon innerhalb des subjektiven Verhaltens zwischen Gott und Mensch die innere Tendenz, die faktische übernatürliche Ordnung philosophisch in Gott als dem „Wert des Heiligen" zu begründen, so tritt das noch deutlicher innerhalb der objektiven Beziehung zwischen Gott und Mensch hervor. Es sind hier die drei Data der übernatürlichen Gnade, der Erbsünde und der Erlösungstatsache (im weiten Sinn: Christus und Kirche), die zur Untersuchung stehen.

Was das erste Datum betrifft, die übernatürliche Gnade, so lehnt *Sch.* die Definition „animal rationale" für den Menschen ab und will die Scheidung zwischen Mensch und Tier erst beim „Wiedergeborenen" und „Kind Gottes" eintreten wissen (Abhandlg. und Aufs. I S. 325 ff); der „Wesenskern" des Menschen sei der „geistige Akt des Sich-transzendierens", die Ordnung des „Heiligen", des „Gottesreiches", die „in ihm hervorbreche" (M. 298/9); „Mensch ... ist die Intention und Geste der Transzendenz selbst ... ist das Gebet des Lebens über sich hinaus" (Abhandl. und Aufs. I S. 346 f).

Der Mensch ist also Mensch durch Teilnahme am Göttlichen; wenigstens geht die „Tendenz" der Aufstellungen *Sch.s* in dieser Richtung, wie ihm auch die Einheit der Menschheit und die Einheit der Welt überhaupt nicht durch „aufweisbare Naturmerkmale" gegeben ist, sondern durch „Gottes Einheit" (E. 287/8); hier liegt denn auch der tiefste Grund seiner Ablehnung eines Gottesbeweises „aus" in sich feststellbaren Welt- und Menschheitszusammenhängen, weil eben nach ihm Welt und Menschheit erst „eine" sind durch Gott, so daß Gott nur „in" ihnen feststellbar ist: „Der Pantheismus, der den Weltcharakter des Seienden und die Einzigkeit der Welt schon setzt unabhängig von Gott, begeht ... denselben Irrtum auf gröbere Weise, den auch diejenigen begehen, die von einer schon vorausgesetzten Einheit und Einzigkeit eines Weltbestandes auf das Dasein Gottes schließen" (E. 278).

Sehen wir von der irrigen Zeichnung des Standpunktes der Scholastik ab (die kraft des „conservare" und „concurrere" sehr wohl

einen Gott „in" der Welt hat), so scheint es also, daß *Sch.* sofort eine Welt der „Teilnahme an göttlicher Natur" aus seinem Wert des „Heiligen" ableitet. In der Tat stellt die Wertlehre der „Materialen Wertethik" den „Wert des Heiligen" so dar, daß er zugleich von allen anderen Werten „unableitbar" ist und doch sie „fundiert" sowie ihren Systemabschluß bildet. An diesem „Unableitbarsein" nehmen natürlich auch alle Träger dieses Wertes teil, mithin ist der Mensch, der gerade als geschöpflicher Träger dieses Wertes über alles Untermenschliche erhaben ist, kraft dieses Wertes auch „unableitbar", d. h. teilnehmend an der Transzendenz Gottes. Durch das „Fundieren" wird weiter diese „Teilnahme an Gott" zur Grundlage des Sittlichen, indem der Wert des Sittlichen „wesensgesetzlich" erst „gegeben sein kann", sofern der „Wert des Heiligen bereits gegeben ist" (M. 92 f. E. 633/4 u. a.).

Wir haben also, wie es scheint, eine Ableitung „übernatürlicher Gnade" sowohl als gratia elevans wie als gratia adiuvans, also etwa in der strengthomistischen Form, nach der kein sittlicher Akt ohne Gnadenhilfe geschieht, die nicht nur zu seinem Sittlichsein hilft, sondern ihm gleichzeitig sein Übernatürlichsein verleiht. Diese „Gnade" ist dann gemäß den Wertaxiomen *Sch.s* gleichzeitig ein „wesensnotwendiges" Stück der „Wertwelt" (als zum „Wert des Heiligen" gehörig) und gleichzeitig etwas „freies" und „unverursachbares" (weil eben der ganze Bereich des „Wertes des Heiligen" aus den Unterstufen „unableitbar" ist), mithin „unverdienbares" (vgl. E. 301 f). Was die ganze Zeichnung einer wahren „abschließenden Krönung" der Menschennatur durch die übernatürliche Ordnung der visio beatifica und der Gnade als ihrer Vorbedingung betrifft, so liegt der Gedanke einer Verwandtschaft mit der thomistischen Schule nahe, die mit dem Begriff einer positiven „potentia obedientialis" ähnliche Ideen einer inneren Verknüpfung von Natur und Übernatur ausdrückt. Eine „Objektivität" der Gnade endlich ist durch den Grundsatz der „Objektivität der Werte" gegeben, der der Phänomenologie als solcher und insbesondere *Sch.s* Realitätsstandpunkt eignet. Dem dürften im Grunde genommen auch nicht die Ausführungen über „Seligkeit" als subjektiven Gefühlszustand entgegenstehen (M. 104—108); denn „Seligkeit" ist ihm vielmehr nur die subjektive Erscheinung des objektiven „Heils" (M. 511), und selbst als „subjektiver Zustand" wird sie deutlich von der Luther'schen „Heilsgewißheit" abgeschieden (M. 357, 362 u. a.) und auch nicht im Sinne des aszetischen „Trostes" gefaßt, da sie ein letztlich Zentrales ist, das in größtem „Mißtrost" durchdauert (M. 358 ff).

Was das zweite Datum, die Erbsünde betrifft, so stellt *Scheler* erstens eine „Wesensnotwendigkeit" eines

„Falles" überhaupt hin, der „eine vom Theismus unablösbare Wahrheit der Vernunft" sei (E. 494, 499—502, 512, 520 u. a.); zweitens ist auch dieser „Fall" wesensnotwendig eine „Erbschuld", weil das Gesetz der sittlichen Solidarität (Mitschuldigsein an der Schuld einer Gemeinschaft) ein Wesensgesetz der Menschheit überhaupt sei, das im Falle des positiven Faktums der „Erbsünde" nur eine einzelne Anwendung habe (M. 517, 555—557, E. 159 u. a.); drittens endlich ist gemäß der oben gezeichneten Gnadenauffassung natürlich diese „Erbsünde" auch „Gnadenverlust". Nur die Erbsünde als „in Adam" ist demnach eine reine „Tatsächlichkeit", aber im Grunde genommen keine, die sich von andern möglichen unterschiede. Denn das Solidaritätsprinzip besagt ja sozusagen das prinzipielle Bestehen von „Erbsünden".

Wir haben in diesen Ableitungen wieder im Grunde eine einzige aus dem „Wert des Heiligen". Denn *Sch.* führt den Gedanken des „Falles" zuletzt auf die Tendenz jeder möglichen Welt, „vom Werthöheren zum Wertniederen" zu sinken (E. 512), zurück, der nur Konsequenz aus dem Grundgedanken des Bestehens durch „Teilnahme" ist, den wir oben S. 43 f gezeichnet haben. Die Erbsünde als „Erbsünde" aber ergibt sich aus der „Wesenseigenschaft" der Unteilbarkeit zugleich und höchsten Mitteilbarkeit der „geistigen" Werte, also der sittlichen Werte und des Wertes des Heiligen, wodurch diese wesenhaft gemeinschaftbildend sind (M. 92 u. a.); diese „Möglichkeit" einer Gemeinschaftsbildung wird dann zur Notwendigkeit durch die Liebe als Grundakt des sittlichen und religiösen Gebietes, indem sie als Liebe alle in Gott und Gott in allen umfaßt, weil eben Liebe (gemäß dem S. 28 ff Gesagten) das „Wesen" Gottes ist, also jedes echte Lieben ein (intentionaler) Mitvollzug des göttlichen Liebesaktes selbst ist, mithin, weil Gott (als wesenhaft „Liebe") alles in und aus Liebe erschaffen hat und erhält, ein Mitlieben mit dieser Liebe Gottes zu allem („Sympathiegefühle" 66 u. a.).

Wir haben also — um zusammenzufassen — 1. eine Ableitung des „Falles" als „Falles", 2. des Falles als eines „gemeinschaftsbildenden" in Schuld und Gnadenverlust, aber 3. nicht in der Form, in der das theologische Faktum der Erbsünde tatsächlich „gemeinschaftsbildend" ist, nämlich von „einem" auf eine noch nicht daseiende Gemeinschaft, sondern *Sch.s* Solidaritätsbegriff setzt infolge des Liebesprinzips eine bestehende Gemeinschaft voraus.

Das dritte Datum der Erlösungsordnung ergibt sich nun folgerichtig. Erstens besteht wesenhaft eine „Erlösungsbedürftigkeit" (E. 592), die aber fast „Erlösungsnotwendigkeit" ist (vgl. die starken Ausführungen E. 503 ff); zweitens ist der faktische Erlöser, der Gottmensch als „Idee" der höchste Typus der „Wesensstufen" der homines religiosi (E. 377) und in gewissem Sinne „notwendig" als Abschluß des „personalen" Weltsystems (indem Gottes Offenbarung als Person erst in ihm vollendet ist E. 695), aber nicht notwendig als „Erlöser" (E. 502 „die Tatsache der Erlösung ist theologisch positiv"); drittens ist unter Voraussetzung seines Erscheinens die „Kirche" als seine „Personfortsetzung" in intellektueller Glaubensgemeinschaft und sittlicher Lebensgemeinschaft und (da die „Erlösung" ein Wiederteilgeben am „Wert des Heiligen" ist) fundierender „Gemeinschaft mit Gott" (als Gnadengemeinschaft im früher gezeichneten Sinn) „wesensnotwendig", indem Christi „Mittlerschaft" als Mittlerschaft am „Wert des Heiligen" notwendig eine Gemeinschaft mit Christus bildet, deren Wahrheitsgehalt seine unwandelbare und nur entfaltbare Wahrheit ist (daher „unfehlbares Lehramt" und Leugnung einer Entwicklung, die mehr ist als „Entwicklung des Eindringens in diese . . Wahrheitstotalität" E. 698) und deren Lebensinhalt seine Nachfolge ist (E. 694 ff).

Nehmen wir alles zusammen, so stimmt *Sch.* mit der strengthomistischen Schule überein in der starken Fassung einer sittlichen Ohnmacht ohne Erlösung (E. 505, wo er objektiv fast die thomistische These vertritt, daß jeder sittliche Akt einer Gnadenhilfe bedürfe), mit der skotistischen Schule in bezug auf die im Gesamtsystem einer Welt liegende Bedingtheit der Inkarnation als eines „krönenden Abschlusses". In der Zeichnung der Kirchengemeinschaft fehlt das sakramentale Moment, während das objektive Amtsmoment stark hervortritt („Diese Würde besitzt sie nicht durch die individual-persönlichen Qualitäten ihrer Verwalter, sondern vermöge ihres Ursprunges als Stiftung und damit all ihrer Ämter durch den Heiligen Gottes" (E. 702), so daß man vermuten könnte, das sakramentale Moment sei eben praktisch hier eingeschlossen (opus operatum).

c) Damit aber drängt sich uns die entscheidende Frage auf: Haben wir in diesen Data einer Art philosophischer Grundlegung des Christentums, eine Tendenz

zu einem Rationalisieren des Dogmas (also einen Gegensatz zu Tridentinum und Vaticanum) oder nicht? Die genauen Einschränkungen, die wir in a) und b) machen mußten, zeigen schon, daß eine klare Lösung schwer möglich ist. Wir müssen eben immer bedenken, daß *Sch.* (wie auch *Newman*) nicht so sehr von der nachtridentinischen Formulierung des Verhältnisses von Natur und Übernatur getragen ist als von der patristischen, wie sie vorab in *Augustins* Naturbegriff (Natur = id quod Deus instituit, also die „historische" Natur, d. h. die für die übernatürliche Ordnung bestimmte) und System einer Staffelung der „Teilnahme"[1]) (der Leib lebend durch „Teilnahme" an der Seele, die Seele lebend durch „Teilnahme" an Gott) vorliegt[2]). Wie *Newman* das Christentum als counterpart of nature faßt und damit als Krönung der (historischen) Natur[3]), so dürfte wohl auch Schelers „Offenbarung" und „Gnade" als „Vollendung" dieser selben Natur sich verstehen lassen.

Jedenfalls faßt er E. 301/2 es so, wo er eine Staffelung der verschiedenen Kräfte der Menschennatur als eine Art System gibt (nach Art der Augustinischen Staffelung, wie wir sie eben skizzierten): „Noch höhere Kräfte aber als Vernunft — Offenbarung und Gnade — erst bringen uns Licht über das innere Wesen Gottes und Kraft aus ihm: ein Licht und eine Kraft, die keine Vernunft erspäht und die wir nicht verdienen. Ihre Wesensnotwendigkeit, ihre Kriterien vermag uns die Vernunft noch aufzuweisen, wenn ein Allgütiges und Allmächtiges und Allweises im Grunde der Dinge schon erwiesen ist. Der Gehalt der Offenbarung aber liegt über der Spannweite der Vernunft. Wir haben ihn anzunehmen im freien Akte des Glaubens . . . So löst die Vernunft selbst an ihrer Wesensgrenze — nicht etwa nur an der Grenze ihrer bisherigen Werke — angelangt, den Blick aus auf mögliche Offenbarung und heißt unser Herz danach suchen". Aus dieser Stelle blickt uns wohl deutlich der wenigstens intendierte Sinn der Ableitungen *Sch.s* entgegen; denn es ist wohl nicht zu ver-

[1]) Z. B. de civ. Dei 41,19 25 ML 41,656 In Jo tract. 19,12 ML 35,1549,

[2]) Vgl. *Joh Ernst*, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin, Freiburg 1871 und die abschließende Klärung bei *Jos. Mausbach*, Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1909, II S. 97 ff.

[3]) Vgl. *J. H. Newman*, Christentum, IV S. 66 ff, 82 ff, 97 ff, sowie Bdch. 1—3 in ihren Zusammenhängen.

kennen, daß er die durch die nachtridentinische Theologie klar betonte Scheidung von Natur und Übernatur hier (bei aller Tendenz nach innerem Zusammenhang) wahren will.

Aber steht dem nicht der phänomenologische Begriff der „Wesensnotwendigkeit" entgegen? Ist dadurch nicht doch eine Ableitung aus der „Wesenheit" der Natur gegeben, nicht bloß eine Herausarbeitung der Wesenszüge der tatsächlich historischen Natur (übernatürlich erhöhten Natur)?

Die Beantwortung dieser Frage hängt also am phänomenologischen „Wesens"-Begriff. Besagt dieser nichts anderes als „tatsächliches" Wesen, also in unserm Fall die „Wesenszüge" der tatsächlichen christlichen Religion, so kann im Prinzip *Scheler* schwer widersprochen werden, wenn auch da natürlich vieles vom theologischen Standpunkt aus ergänzt und berichtigt werden müßte. Besagt aber „Wesen" eine strenge „Notwendigkeit", nicht bloß im Sinne einer immanenten Notwendigkeit d i e s e s tatsächlichen Wesens („w e n n dieses tatsächliche Ding X a l s dieses Ding X da sein soll, so muß es diese und diese Wesenszüge haben"), sondern auch im strengen Sinn einer „auf anderes" bezogenen Notwendigkeit, so daß also für unsern Fall zu sagen wäre, daß Mensch und Menschheit als solche ohne die übernatürliche Ordnung undenkbar seien, so ist natürlich klar, daß ein solcher Standpunkt der Kirchenlehre widerspricht. Die allgemeine Methode der Phänomenologie, vom konkret und historisch Gegebenen auszugehen und dessen Wesenszüge herauszuarbeiten, weist uns, wie uns scheinen möchte, auf den ersten Sinn des Begriffes „Wesen" und somit haben wir wohl kein Recht, *Sch.*, der in allem Phänomenologe sein will, einen andern Begriff unterzulegen[1]). Gewiß stehen dem manche Wendungen entgegen, die eher nach dem zweiten Sinn weisen. Aber es scheint (gemäß historischer Methode) richtiger, diese Momente den Entwicklungsübergängen zuzuschreiben, in denen sowohl die Phänomenologie als solche noch steht als auch *Sch.s* Religionsbegründung im besonderen (in E. 1—4 bezeichnet er selber seine vorliegenden Ausführungen als erste Entwürfe).

[1]) Somit dürfte den Kritiken von *F. W. Mayer* (Gießen) in der Theol. Lit.-Ztg. 47 (1922) 185—9, *Herm. Schwarz*-Greifswald (Deutsche Lit.-Ztg. 1922 Nr. 25), sowie *Siegfr. Kracauer* (Frankf. Zeitg. 1921 Nr. 850), die *Scheler* eine philosophische Begründung der kath. Lehre zum Vorwurf machen, ein Wahrheitskern einwohnen, den (ohne die Form des Vorwurfs) *H. Plessner*-Köln (Deutsche Allg. Zeitg. 1922 Nr. 311) und *S. Busse-Wilson* („Tat" Juni 1922) gut herausheben.

So glauben wir denn abschließend unser Urteil dahin fassen zu können, daß in *Sch.s* Zeichnung der Verhältnisse von Natur und Übernatur prinzipiell der patristische Standpunkt herrscht, der daher auch bei ihm der Klärung durch die Fassungen der nachtridentinischen Theologie bedarf. Gewiß haben Natur und Übernatur eine letzte Einheit in Gott selbst, und insofern hat *Sch.s* durchgehende Rückführung der Einzeldata von Natur und Übernatur auf den „Wert des Heiligen" ihren guten und wahren Sinn; aber es muß auch so wahr bleiben, daß die „Teilnahme an der göttlichen Natur" über der „Teilnahme an Gott als Schöpfer und Erhalter" steht. Wie es überhaupt in der Notwendigkeit der Entfaltung des Übernaturdogmas lag, daß der platonische Begriff der „Teilnahme", der seinerzeit die Patristik beherrschte, durch den aristotelischen Begriff eines wahren inneren Seins der Dinge ergänzt wurde, so daß der Begriff der „Teilnahme" auf die übernatürliche Teilnahme eingeschränkt werden konnte, so wird auch eine wachsende Klärung der Schelerschen Aufstellungen wohl nur auf diesem selben Wege erreicht werden können. Dann wird es sich zeigen, daß die Scholastik nicht, wie *Scheler* jetzt noch (in Mißverständnis über ihre wahren Lehren) meint, einen einfachen Gegensatz zu seinen Lehren bedeutet, sondern eine wirkliche innere Reifung. Das ist auch der Grund, warum wir in unserer ganzen Untersuchung auf *Sch.s* Kritik der Scholastik nicht eingegangen sind[1]). Eine sachliche Diskussion der Schelerschen Aufstellungen wird von selber zeigen, was eine Untersuchung des Gesamtwerkes *Newmans*, dem wir nun schon so oft am Ausgang unserer Einzelprüfungen begegnet sind, herausgestellt hat: nicht in der Richtung eines Gegensatzes zur Scholastik liegt die Lösung aller der großen Fragen, die uns Heutige drücken, sondern in der Richtung eines organischen Wachstums und einer organischen Ergänzung.

[1]) *Max Ettlinger* („Liter. Ratg." Kempten 1921 S. 8) macht sehr gut auf das Unnötige dieser Partien in *Schelers* Buch aufmerksam.

# Inkardination und Ordination der Säkularkleriker nach dem jetzigen Kirchenrecht

Von **Josef Biederlack** S. J. - Innsbruck

Die canones des neuen kirchlichen Gesetzbuches, welche für die Inkardination in dieser Untersuchung hauptsächlich in Betracht kommen, sind folgende: (L. II part. I tit. 1 De clericorum adscriptione alicui dioecesi) can. 111 § 1 Quemlibet clericum oportet esse vel alicui dioecesi vel alicui religioni adscriptum, ita ut clerici vagi nullatenus admittantur. — § 2 Per receptionem primae tonsurae clericus adscribitur, seu ut ajunt, incardinatur dioecesi, pro cujus servitio promotus fuit. — Can. 112: ... ut clericus alienae dioecesi valide incardinetur, a suo Ordinario obtinere debet litteras ab eodem subscriptas excardinationis perpetuae et absolutae ... — Can. 117: Ad incardinationem clerici Ordinarius ne deveniat, nisi: 1. Necessitas aut utilitas dioecesis id exigat, et salvis juris praescriptis circa canonicum ordinationis titulum; 2. Ex legitimo documento sibi de obtenta legitima excardinatione constet ... 3. Clericus jurejurando coram eodem Ordinario ejusve delegato declaraverit se in perpetuum novae dioecesis servitio velle addici ad normam sacrorum canonum.

Dazu ist folgendes zu bemerken: 1. Die Inkardination ist weder ihrem Begriffe noch dem Ausdrucke nach etwas Neues im Kirchenrechte[1]); doch wird der Begriff im neuen kirchlichen Gesetzbuche weit schärfer gefaßt und ausgestaltet. Sie besteht darin, daß jemand in den Klerus eines bestimmten Kirchensprengels aufgenommen wird und

[1]) Vgl. z. B. *Wernz*, Jus decretalium t. II n. 28 pg. 66.

führt ein besonderes Abhängigkeitsverhältnis des Inkardinierten von den Oberen des betreffenden Sprengels herbei. So ist z. B. der noch den theologischen Studien obliegende Kleriker bezüglich des Gegenstandes, der Zeit und des Ortes seiner Studien an die Weisungen seines Bischofs gebunden. Dieses Abhängigkeitsverhältnis ist wohl zu unterscheiden von demjenigen, das durch den Wohnort im eigentlichen oder im weiteren Sinne (domicilium oder quasi-domicilium) herbeigeführt wird. Die Inkardination verpflichtet zur Beobachtung der für den Klerus des Sprengels bestehenden Anordnungen und zur Verrichtung des heiligen Dienstes nach den Vorschriften des Bischofs, während der Wohnsitz nur die Pflicht zur Beobachtung der für die Laien bestehenden Gesetze herbeiführt. Wie das Domizil und Quasidomizil nach den Kirchengesetzen erworben wird, geben can. 92 ff an.

2. Es ist ohne weiteres klar, daß man eine doppelte Inkardination zu unterscheiden hat, eine erstmalige, ursprüngliche (incardinatio originaria), durch welche ein Laie Kleriker und damit in den Klerus einer bestimmten Diözese aufgenommen wird; und eine andere, durch welche jemand vom Klerus eines Kirchensprengels in den eines andern übergeht oder übernommen wird (incardinatio transscriptitia). Ebensowenig als gemäß § 1 des oben zitierten Kanons das jetzige Kirchenrecht solche Kleriker zuläßt, die gar keinem Kirchensprengel zugeteilt sind, kennt es solche, die mehreren Kirchensprengeln zugleich inkardiniert sind. Es kann jemand wohl gleichzeitig ein Domizil und ein Quasidomizil, ja auch zwei Domizile haben; aber kein Kleriker kann zu gleicher Zeit zum Klerus zweier Diözesen oder Kirchensprengel gehören. Die Inkardinierung in eine andere Diözese setzt zu ihrer Gültigkeit die Exkardinierung aus dem früheren Sprengel voraus (can. 112) und darf nicht stattfinden, wenn nicht der zu Inkardinierende sich eidlich verpflichtet, beständig in der neuen Diözese zu verbleiben. Diese Vorschrift verfolgt offenbar den Zweck, der Unbeständigkeit und dem Wechseln der Diözesen einen Riegel vorzuschieben. Für die erstmalige Inkardinierung ist der Eid nicht allgemein vorgeschrieben.

3. Von besonderer Bedeutung ist naturgemäß die ursprüngliche Inkardinierung (incard. adscriptitia) schon deshalb, weil sie die notwendige Voraussetzung bildet für eine incardinatio transscriptitia. Sie geschieht durch die Erteilung der Tonsur (can. 111 § 2), so daß vorherige Abmachungen über die Inkardinierung nur in mehr oder weniger verbindlichen beiderseitigen Zusagen bestehen können, die tatsächliche Aufnahme aber erst mit der Erteilung der Tonsur stattfindet[1]). Diese führt nunmehr eine doppelte Wirkung herbei. Durch sie wird der Tonsurierte Träger der Standesrechte und Standespflichten des Klerus überhaupt, zugleich aber auch dem Klerus eines bestimmten Kirchensprengels zugeschrieben und erhält damit die etwaigen besonderen Rechte und Pflichten des betreffenden Diözesanklerus. Da es dem Ordinarius zusteht, jemanden in seinen Klerus aufzunehmen, so kann die Tonsur nur erteilt und empfangen werden mit Zustimmung des Ordinarius, der ihn unter seinen Klerus aufnimmt[2]). Im neuen Kirchenrechte tritt der Unterschied zwischen der Tonsur und den eigentlichen Weihen, auch den niederen, viel schärfer hervor als früher; es bestimmt z. B. auch, daß die Tonsur nicht an demselben Tage mit einer der niederen Weihen erteilt werden soll (can. 978 § 3).

4. Es entsteht nun die Frage, wer zur erstmaligen Inkardinierung befugt ist, oder, um die gleiche Frage mit den bisher gebräuchlichen Ausdrücken wiederzugeben, wer der episcopus proprius pro prima tonsura ist. Im neuen Gesetzbuche ist an dieser Stelle keine ausdrückliche Bestimmung hierüber zu finden. Wohl sagen can. 112—117 mehreres

[1]) Vgl. *Cocchi*, Commentarius in codicem juris canonici l. II p. I n. 24: „Magni momenti est novum hoc principium, quod omnem incertitudinem tollit"; *Marotto*, Institutiones jur. can. t. I n. 495.

[2]) Weil dann die Exkardination ein Inkardiniertsein begrifflich voraussetzt, so ist die Entlassung eines noch nicht Tonsurierten aus seinem bisherigen Diözesanverbande nicht eine Exkardinierung im Sinne des kanonischen Rechtes. Der Nicht-Tonsurierte ist wohl Untergebener des Bischofs seines Wohnortes, aber der Diözese noch nicht inkardiniert.

über die incardinatio transscriptitia, über die Frage aber, wer zur erstmaligen Inkardinierung berechtigt ist, schweigen sie.

Man könnte nun der Ansicht sein, derjenige Bischof, in dessen Diözese der Kandidat seinen Wohnsitz hat, dessen voller bischöflicher Jurisdiktion er schon als Laie unterworfen ist, könne ihn auch in den höheren Stand der Kleriker seiner Diözese aufnehmen, da ja an dieser Stelle des kirchlichen Rechtsbuches wohl die Übernahme eines bereits anderswo Inkardinierten an bestimmte Bedingungen geknüpft erscheint, nicht aber die erstmalige Inkardinierung. Umso leichter legt sich dieser Gedanke nahe, als die bisherige Rechtssprache den Ausdruck Inkardinierung wohl bezüglich eines fremden, nicht aber bezüglich eines eigenen Diözesanen verwendete. Anderseits ist allerdings zu beachten, daß nach can. 950 die Ausdrücke: ordinare, ordo, ordinatio, sacra ordinatio auch die erste Tonsur und ihre Erteilung einschließen[1]) und im bald folgenden can. 956 der episcopus proprius, quod attinet ad ordinationem saecularium angegeben wird. So wird man wohl der Wahrheit näher kommen, wenn man nur denjenigen Bischof als zur Erteilung der Tonsur berechtigt ansieht, dem auch zur Erteilung der eigentlichen Weihen, der ordinatio im engeren Sinne die Berechtigung zusteht. Umso mehr kann man sich für diese Auffassung entscheiden, als nach der ersteren ein sehr einschneidender Unterschied zwischen dem früheren und dem jetzigen Rechte bestände.

5. Welcher Bischof ist nun nach dem can. 956 als zur Erteilung der Tonsur und der eigentlichen Weihen befugt anzusehen? Hierüber setzt can. 956 fest: Episcopus proprius quod attinet ad ordinationem saecularium est tantum episcopus dioecesis, in qua promovendus habeat domicilium una cum origine aut simplex domicilium sine origine; sed in hoc altero casu debet promovendus animum in dioecesi perpetuo manendi jurejurando firmare, nisi agatur de promovendo ad ordines clerico, qui dioecesi per primam tonsuram jam incardinatus est vel de

[1]) Allerdings ist die Beschränkung beigefügt: „nisi aliud ex natura rei et ex contextu verborum eruatur".

promovendo alumno, qui servitio alius dioecesis destinatur ad normam can. 969 § 2 . . . Dieser can. 969 § 2 aber lautet: Non prohibetur tamen episcopus promovere subditum, qui in futurum praevia legitima excardinatione et incardinatione servitio alius dioecesis destinatur.

6. An erster Stelle steht demnach der Bischof derjenigen Diözese, in qua promovendus habeat domicilium una cum origine, der Bischof des Geburts- und Wohnortes zugleich. Daß hier unter Geburtsort nicht derjenige zu verstehen ist, in dem zufällig die Geburt erfolgte, sondern derjenige, in welchem die Eltern oder noch genauer der Vater seinen Wohnsitz zur Zeit der Geburt hatte, wenn diese auch infolge von Zufälligkeiten außerhalb dieses Wohnsitzes stattfand, bedarf keiner weiteren Bemerkung, da auch im früheren Rechte der episcopus originis, wie man sich kurz ausdrückte, so aufgefaßt wurde und außerdem can. 90 es ausdrücklich festsetzt. Der Geburtsort allein aber berechtigt den Ordinarius desselben noch nicht zur Erteilung der Weihe; es muß der Wohnort noch hinzukommen. Daß hier nur das Domizil im eigentlichen Sinne (domicilium verum), nicht aber das quasi-domicilium gemeint ist, versteht sich von selbst. Wenn aber dieser Wohnort und der Geburtsort der gleichen Diözese zur Zeit der Weiheerteilung angehören, wird man berechtigt sein, den Ordinarius derselben auch dann als zur Weihe befugt anzusehen, wenn etwa in der ganzen Zwischenzeit zwischen der Geburt des Kandidaten und seiner Weihe die Eltern und somit auch er selbst in einer andern Diözese ihr Domizil gehabt hätten. In gleicher Weise wird man berechtigt sein, als Bedingungen für den Erwerb des Domizils jene anzusehen, welche nach can. 92 § 1 zur Erwerbung des Domizils hinreichen. Wohl finden sich unter den Quellen, denen der can. 956 entnommen wurde, auch die älteren Erlässe angeführt, welche die früheren, zur Erwerbung des Domizils bezüglich der Weihen erschwerenden Bestimmungen enthalten. Aber als einen ausschlaggebenden Grund für die Aufrechterhaltung dieser Bestimmungen wird man das bloße Zitieren dieser Quellen nicht ansehen können, da es auch nur zum Beweise der wesentlichen Übereinstimmung des

jetzigen mit dem früheren Rechte — ohne Rücksicht auf die Einzelheiten — erfolgt sein kann.

Darnach bleibt es wenigstens hinreichend wahrscheinlich, daß auch der Bischof jenes Wohnortes zur Weihe befugt ist, in dem der Kandidat erst vor kürzester Zeit zu wohnen begonnen hat, wenn er nur die Absicht hat, auch beständig dort zu bleiben. Er brauchte sich auch noch nicht einen besonderen Wohnort in der Diözese ausgesucht zu haben, da nach dem zitierten Kanon 92 § 1 zur Erwerbung des Domizils auch die commoratio saltem in dioecesi genügt.

Für den Kandidaten kommt nun sein Alter sehr in Betracht. So lange er minderjährig ist, gilt jener Ort als sein Wohnort, in dem der Vater oder dessen Stellvertreter seinen Wohnsitz hat. Die Minderjährigkeit dauert nach dem kanonischen Rechte bis zum vollendeten 21. Lebensjahre. Nach Vollendung dieses Jahres ist der Kandidat zur selbständigen Erwerbung eines Wohnsitzes fähig. Folgerichtig ist zu sagen, daß für einen großjährigen Kandidaten (also nach can. 975 jeden Subdiakon) jener Ordinarius als episcopus proprius ratione originis et domicilii zur Vornahme der Weihen in Betracht kommt, in dessen Diözöse der Kandidat geboren wurde und zur Zeit der Weihe auch seinen Wohnsitz hat.

7. An zweiter Stelle ist der Bischof jener Diözese zur Weihe befugt, in welcher der Kandidat lediglich seinen Wohnsitz hat (episcopus simplicis domicilii sine origine). Jedoch muß dieser in diesem Falle seine Absicht, beständig in der Diözese zu bleiben, mit einem Eide bekräftigen. Diese Vorschrift ist allgemein. Für die Praxis tritt ihre Notwendigkeit umso mehr hervor, je lockerer bisher das Band war, das den Kandidaten an seinen Wohnort und die Diözese band. Haben die Eltern z. B. bald nach seiner Geburt ihren Wohnsitz in der Diözese genommen, ihn ständig beibehalten und zeigen sie auch jetzt die feste Absicht, ständig ihn beizubehalten, so wird das Band, das den Kandidaten mit dieser Diözese verbindet, kaum weniger locker sein, als wenn die Eltern kurz vor seiner Geburt in diese Diözese übergesiedelt wären

und sie somit auch seine Ursprungsdiözese wäre. Doch macht das Kirchengesetz für solche Fälle keine Ausnahme; ob eine Epikie zulässig ist, hängt von den Umständen jedes Einzelfalles ab.

Was bedeutet aber nun die im Kanon zugegebene Ausnahme: nisi agatur de clerico, qui dioecesi per primam tonsuram jam incardinatus est? Hält man die oben n. 4 erwähnte Ansicht, ein Bischof dürfe einen seiner Diözese durch seinen Wohnsitz angehörenden Priestertumskandidaten ohne weiteres in seinen Klerus aufnehmen vermittelst der Inkardination und Tonsur, so sind die Worte von selbst klar. Der Bischof des Wohnortes könnte dann, ohne den genannten Eid zu verlangen, ihm die weiteren Weihen erteilen. Da aber nach dem Gesagten die erwähnte Ansicht recht zweifelhaft ist, so können die in Rede stehenden Worte nur von dem Kleriker gemeint sein, der vorher einer andern Diözese schon inkardiniert wurde, vor den folgenden Weihen aber den Wohnsitz entweder in Abhängigkeit von seinen Eltern oder selbständig in die neue Diözese verlegte und nun nach rechtmäßiger Inkardination in der Diözese seines nunmehrigen Wohnortes wünscht, von diesem Bischof geweiht zu werden. Da gemäß can. 117 n. 3 zu der incardinatio transscriptitia der neu zu Inkardinierende eidlich versprechen muß, die neue Diözese nicht wieder zu verlassen, so ist darin wohl auch der Grund zu suchen, warum er einen weiteren Eid für den Empfang der eigentlichen Weihen nicht zu leisten braucht. Der Kleriker wäre in diesem Falle der neuen Diözese allerdings unmittelbar durch die übertragende Inkardination inkardiniert worden, aber doch wenigstens mittelbar durch die Erteilung der Tonsur, so daß der Ausdruck per primam tonsuram incardinatus dadurch gerechtfertigt ist.

Die folgende Ausnahme: nisi agatur ... de promovendo alumno, qui servitio alius dioecesis destinatur ad normam can. 969 § 2 kann in verschiedenen Fällen eintreten. Ein Bischof z. B., der keinen Mangel an Priestern hat, kann einen Kandidaten, der gern in eine andere Diözese übertreten will, mit Zustimmung des Bischofs derselben dieser Diözese inkardinieren. Die Tonsur darf er ihm erteilen,

weil er sein episcopus proprius ist; er darf ihn der andern Diözese inkardinieren, weil der Bischof dieser Diözese damit einverstanden ist. Dieser letztere wurde dadurch der Ordinarius des Tonsurierten, doch könnte er ihm die weiteren Weihen nur dann erteilen, wenn derselbe seinen Wohnsitz in seine neue Diözese verlegt hat. So lange das nicht geschehen ist, behält der frühere Ordinarius seine Eigenschaft als episcopus proprius quoad ordinationem, der jetzige, also tatsächliche Ordinarius aber dürfte ihn nur kraft der litterae dimissoriae des früheren weihen. Streng genommen brauchte in diesem Falle der Kandidat auch keinen Eid zu leisten. Der Bischof der Diözese, der er inkardiniert und für die er geweiht wird, ist zur vorherigen Forderung eines Eides nicht verpflichtet, da für die erstmalige Inkardinierung als solche der Eid nicht vorgeschrieben ist, sondern nur für den Übertritt eines schon Inkardinierten in eine andere Diözese. Der Bischof, welcher die Tonsur und die folgenden Weihen erteilt, kann gleichfalls von der Forderung des Eides absehen, da ihn dieser Paragraph dazu berechtigt.

8. Darnach lassen sich die Änderungen, die an dem bisher geltenden Rechte[1]) vorgenommen sind, kurz so angeben. 1. Der titulus originis ist als selbständig zur Weihe berechtigender Titel fallen gelassen. Nur wenn der Weihekandidat in der Diözese seines Geburtsortes auch seinen Wohnsitz hat, ist der Bischof des Geburtsortes als episcopus originis et domicilii zur Weihe befugt. 2. Der titulus domicilii ist als selbständig berechtigend beibehalten, indes beträchtlich geändert. Nach dem früheren Rechte genügte der Wohnort im gewöhnlichen Sinne nicht, es war ein sogenanntes domicilium qualificatum erforderlich, indem es entweder bereits 10 Jahre oder wenigstens nach Übertragung der sämtlichen Habe eine geraume Zeit, als welche etwa 4 Jahre galten, vor der Weihe bestanden haben mußte. Zudem mußte die Absicht bestehen, beständig in der Diözese zu bleiben und es mußte dieser Wille auch durch einen Eid bekräftigt

[1]) Vgl. *Wernz* l. c. n. 28 p. 66 ss.; *Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts I S. 85 ff.

werden. Der Eid ist beibehalten und die Gesetzgebung über ihn insofern noch klarer und bestimmter geworden, als er nunmehr von dem Weihekandidaten selbst geleistet werden muß, die eidliche Bestätigung des Vaters, seinen bisherigen Wohnort nicht zu ändern, nicht mehr genügt. Das domicilium qualificatum aber wird nicht mehr verlangt; die für alle geltende Art der Erwerbung des Domizils genügt. 3. Der titulus beneficii ist in den titulus domicilii aufgegangen. Die neue Gesetzgebung über den Erwerb des Domizils führte das herbei. Das frühere Recht bestimmte, daß der Kleriker, welcher sich im Besitze eines zum standesmäßigen Unterhalte ausreichenden beneficium residentiale befand, vom Bischofe der Diözese, zu welcher die Pfründe gehörte und in der er demnach seinen ständigen Wohnsitz hatte, zu den noch fehlenden Weihen befördert werden konnte, ohne das oben berührte domicilium qualificatum zu haben. Da das neue Recht dieses nun überhaupt nicht mehr verlangt, so ist der Bischof des beneficium residentiale auch der episcopus domicilii simplicis bezüglich des Inhabers der Pfründe. Die eidliche Verpflichtung beständigen Verbleibens in der Diözese braucht derselbe nicht auf sich zu nehmen; sowohl behufs seiner Inkardinierung nimmt das Gesetz ihn aus (can. 114) als auch zum Zwecke des Empfanges der Weihe durch den Bischof seines nunmehrigen Wohnortes, indem can. 956 sagt: nisi agatur de clerico, qui dioecesi per primam tonsuram jam incardinatus est. In dieser Ausnahme kann man wohl einen Rest des früheren speziellen Titels erblicken. 4. Der titulus familiaritatis muß als beseitigt angesehen werden. 5. Der titulus incardinationis, der als fünfter zu den 4 von Innozenz XII[1]) festgesetzten Titeln allmählich hinzugetreten war und es einem Theologiekandidaten ermöglichte, auch ohne sein Domizil zu ändern, einen andern Bischof als episcopus proprius pro ordinatione zu erhalten, kennt das neueste Recht gleichfalls nicht mehr. Dafür aber erhält durch can. 956 u. 969 § 2 der zur Weihe befugte Bischof das Recht, seinen Untergebenen einer andern Diözese zu inkardinieren und für diese zu weihen.

[1]) Constit. *Speculatores* vom Jahre 1694.

# Literaturberichte

## A. Übersichten

### Moraltheologie

I. Lehrbücher. 1. In 4 Bänden gedenkt der durch eine Reihe von Arbeiten aus Kirchenrecht, Moral und anderen Gebieten bekannte Professor an der Gregoriana in Rom, P. *Vermeersch*, seine Moraltheologie **1)** erscheinen zu lassen. Als erster Band liegt nun der grundlegende allgemeine Teil vor; der zweite Band soll die aus der Tugendlehre sich ergebenden Pflichten, der dritte die Sakramentenlehre zugleich mit den einschlägigen kanonischen und liturgischen Vorschriften behandeln; als Abschluß soll der bereits erschienene Band „De Castitate et vitiis oppositis" (s. diese Zeitschrift 45 [1921] 133) dienen. Die Eigenart seiner Darstellung gibt der Verf. schon im Titel an; er will neben sorgfältiger Begründung der sittlichen Wahrheiten und Regeln (principia) auch Kasuistik (responsa) bieten; ja wir erhalten noch ein weiteres: auch positive Darstellung und Empfehlung der christlichen Gerechtigkeit, nicht nur im pflichtmäßigen Ausmaß, sondern auch, was dem nach Vollkommenheit Strebenden empfohlen wird (consilia). So z. B. behandelt er beim Meritum nicht nur die Frage nach der Notwendigkeit einer übernatürlichen Meinung, sondern gibt auch Ratschläge für die Reinheit der Meinung und deren Wirksamkeit. Am Schlusse des Abschnittes über das Gesetz spricht er von dem gelehrigen Gehorsam, den echte Katholiken aus der Beziehung jedes menschlichen Gesetzes zum göttlichen lernen sollen, zum Schluß des Abschnittes über das Gewissen vom Wert und der Erwerbung eines gut gebildeten Gewissens.

Das Buch soll zugleich in seiner technischen Anlage auch das bieten, was die neuestens weit verbreiteten Kompendien und Summulae beabsichtigen; deshalb schließt er jedem Abschnitt ein

**1)** *Arthurus Vermeersch S. J.*, Theologiae moralis principia — responsa — consilia. I: Theologia fundamentalis. Bruges, Beyaert,

kurzes Summarium an, das bei der Repetition und der Einprägung gute Dienste leistet, umso mehr, als es in enger Verbindung mit der vorhergehenden Darstellung und Begründung bleibt.

Die Eigenart des Lehrbuches **2)** von Prälat Dr. *Mausbach* in Münster ist gelegentlich der Besprechung des II. Bandes (s. diese Zeitschrift 45 [1921] 301 ff) gewürdigt werden; die dort hervorgehobenen Vorzüge lassen sich auch vom ersten Bande sagen; dazu kommt aber, wie es den hier zu behandelnden Grundwahrheiten besonders angepaßt ist, ein gewisser apologetischer Einschlag, der die Grundirrtümer der modernen Ethik aufzeigt und widerlegt. Hiezu ist wohl *M.* auch hervorragend befähigt durch seine übrigen Arbeiten auf diesem Gebiet, besonders durch das größere Werk „Die katholische Moral und ihre Gegner", das vor kurzem in 5., unveränderter Auflage erscheinen konnte. Gegenüber dem als Manuskript veröffentlichten kürzeren Auszug von nur 107 Seiten weist diese 2.—4. Auflage eine nicht unbeträchtliche Erweiterung auf, die auch den praktischen Wert des Buches erhöht; allerdings wird nicht das Studium eines praktischen Hand- und Nachschlagewerkes überflüssig gemacht, sondern es dient seinem eigentlichen Zweck, eine systematische Einführung für das erste Studium zu sein; so hat der Hörer den wesentlichen Inhalt vor sich und kann dem erweiternden und vertiefenden Vortrag des Lehrers leichter folgen.

P. *Cappello*, Prof. an der Gregoriana in Rom, will seine Vorlesungen über die Sakramentenlehre **3)**, wie sie mehr der praktischen Ausbildung zur Verwaltung des Priesteramtes dienen, über Aufforderung von maßgebender Seite auch der Öffentlichkeit vorlegen. Der vorliegende I. Band handelt von den Sakramenten im allgemeinen, dann von der Taufe, Firmung und Eucharistie. Die 2 folgenden Bände sollen die Buße mit der letzten Ölung und der Ehe darlegen. Mit großem Fleiß hat der Verf. alle einschlägigen Fragen, wo es sich um eine Verpflichtung des Spenders oder Empfängers eines Sakramentes handelt, hier zusammengestellt, registriert, und was die Hauptsache ist, eine klare und bestimmte Antwort gegeben und dieselbe aus den Werken der besten Autoren, besonders Thomas und Alphons, aus dem kirchlichen

1922. XV + 456 p. F 14.50, geb. F 18.— u. 23.50. — **2)** *Joseph Mausbach*, Katholische Moraltheologie. I: Die allgemeine Moral. 2.—4. Aufl. Münster, Aschendorff, 1922. VIII + 264 S. M 48.—. — **3)** *F. M. Cappello S. J.*, Tractatus canonico-moralis De Sacramentis iuxta Cod. J. Can. Vol. I. Taurinorum Augustae, Marietti, 1921. XXIII + 696 p. L 20.—.

Gesetzbuch samt allen dazu gehörigen Einzelentscheidungen der römischen Kongregationen begründet. In manchen Fragen bietet er mehr als andere Autoren neuerer Zeit, so z. B. den Wortlaut der Aktenstücke bezüglich des Unterrichts erwachsener Täuflinge in den notwendigsten Wahrheiten; oder er wagt es, wo andere Autoren noch nicht eine entschiedene Antwort sich zutrauten, eine solche mit guter Begründung zu geben, wie über die Gültigkeit des Kommunionempfangs auf künstlichem Weg (n. 421) oder die Gültigkeit eines unfreiwillig unterbrochenen gregorianischen Dreißigers (n. 769).

Bei der Menge von Detailfragen ist es natürlich nicht möglich, daß alle Lösungen von jedermann geteilt werden. So möchte ich dem Verf. nicht folgen, wenn er n. 491 bei Zweifeln, ob man im Zustand schwerer Sünde ist, entweder Beichte oder vollkommene Reue anrät; vielmehr würde ich die Beichte anraten (lex dubia), aber zu vollkommener Reue verpflichten (irreverentia vitanda). Ebenso scheint mir die Auslegung des can. 858 § 2 (n. 506) etwas zu weitherzig, indem Verf. das Indult auch auf Kranke ausdehnt, die zur Kirche gehen können. Das Indult ist im Wesen das gleiche wie das vom 7. Dez. 1906; dieses aber galt sicher nur von Hauskranken; wozu sonst die Unterscheidung von Kranken in Privathäusern und in frommen Häusern mit Meßlizenz oder dem hl. Sakrament? Da verschiedene Zeiträume angegeben waren für die einen und die anderen, so hätte eine Angabe auch notwendig gemacht werden müssen für solche, die die Kirche besuchen, was aber nicht geschah. Nun ist im can. 858 § 2 nur die Verschiedenheit der Zeiträume weggefallen, also ist der can. nach dem älteren Recht zu interpretieren. Auch das Wort „decumbunt" kann man doch nicht gut von solchen gebrauchen, die in die Kirche gehen können. Eine Bestätigung entnehme ich dem Verzeichnis der Fakultäten der Apost. Nuntien, wie es nach Erscheinen des C. i. c. neubearbeitet wurde; dort wird n. 42 dem Nuntius die Vollmacht gegeben „concedendi infirmis non decumbentibus, qui tamen tali morbo laborant, quo, iudicio medici, ieiunium sine discrimine servare nequeant, ut communionem semel in hebd. percipere valeant non servato ieiunio ut supra". Diese Fakultät wäre ganz überflüssig, wenn jene Interpretation zulässig wäre. — Unverständlich ist ferner, was Verf. n. 575 vom fructus satisfactorius der hl. Messe sagt „remittit alias poenas seu satisfactiones sponte susceptas" mit Verweis auf Conc. Trid. s. 14 c. 8 cn. 13. Freiwillige Werke der Genugtuung werden doch nicht nachgelassen!

In einer Frage möchte ich die drei obgenannten Werke mit einander vergleichen. Sie betrifft das Gebiet, auf dem das probabilistische Prinzip seine Anwendung findet. Bekanntlich sagt can. 15

„Leges ... in dubio iuris non urgent; in dubio autem facti potest Ordinarius in eis dispensare, dummodo agatur de legibus, in quibus R. Pontifex dispensare solet". Damit ist wenigstens für die positiven kirchlichen Gesetze festgelegt, daß der Grundsatz „Lex dubia non obligat" unmittelbar nur für das dubium iuris, nicht auch für das dubium facti gilt; sonst wäre ja die dem Ordinarius gegebene Dispensvollmacht im dubium facti unnütz. Aber könnte und sollte dieser Canon nicht auch einen Fingerzeig geben, das probabilistische Prinzip allgemein nur für das Gebiet des dubium iuris als unmittelbar geltend aufzustellen? Tatsächlich haben viele Autoren des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrh.s diesen Unterschied gemacht und das Prinzip nur auf die quaestio iuris, nicht aber auch auf die quaestio facti angewendet (s. *Schmitt*, Zur Geschichte des Probabilismus S. 45. 63. 71. 73. 82. 104. 122. 132. 153 f. 159. 162). Nur wird es in manchen Einzelfällen einige Schwierigkeit machen festzustellen, ob ein Zweifel dubium iuris oder facti sei. So sagt z. B. *Cappello* n. 25,4, ein dubium iuris sei vorhanden, wenn man zweifelt, ob diese oder jene Materie, z. B. die Flüssigkeit aus den abgeschnittenen Rebzweigen, von Christus als zur Taufe gültig eingesetzt sei; dagegen habe man ein dubium facti, wenn man zweifelt, ob die gültige Materie wirklich angewendet worden sei, ob z. B. wirklich Taufwasser oder eine andere Flüssigkeit bei der Taufe verwendet worden sei. Er muß demgemäß sagen, daß betreffs der Materie oder Form sowohl im dubium iuris als im dubium facti die Anwendung des Probabilismus unstatthaft sei. Andere Autoren aber werden in dem oben angeführten Beispiel kein dubium iuris, sondern ein dubium facti sehen. So spricht *Mausbach* § 27 von einer doppelten Art von dubia facti: 1. Der Zweifel kann den Gegenstand, das persönliche oder sachliche Objekt des sittlichen Handelns betreffen. In diesen Fällen nun kann trotz des Tatsachenzweifels die Pflicht vollkommen gewiß sein, den sicheren Gegenstand anzuwenden, so beim Arzt, beim Juristen in Rechtsgeschäften, beim Spender der Sakramente. Dahin rechnet er gerade das erste von *Cappello* angeführte Beispiel, ob eine mit dieser oder jener Materie zu spendende Taufe gültig sei (nicht bloß das, ob die sichere Materie wirklich angewendet worden sei). 2. Der Zweifel kann sich auf Tatsachen im engeren Sinn, d. h. auf zeitliche Geschehnisse beziehen, die als Voraussetzung, Anlaß, Bedingung die sittliche Verpflichtung beeinflußen (z. B. der zeitliche Termin des Fastens, die Tatsache der Gelübdeablegung, die Begehung eines Verbrechens). In solchen Zweifeln kann oft das dubium facti in ein dubium iuris verwandelt werden durch ge-

wisse Rechtsregeln wie: Factum non praesumitur, sed probari debet, in dubio ex ordinarie contingentibus prudens fit praesumptio etc. *Vermeersch* endlich baut — und ich möchte mich diesem Vorgehen anschließen — die ganze Behandlung des Probabilismus auf dieser Unterscheidung auf (n. 365 ff): Das Prinzip „lex dubia non obligat" hat seine Geltung nur im dubium iuris, aber in diesem immer. Beim dubium facti (n. 368 ff) jedoch kann an und für sich keine Probabilität das periculum facti entfernen, so daß das Handeln in diesem Falle auch trotz subjektiv gewisser Überzeugung ein periculum facti nicht ausschließt. Zu diesen d. facti gehören alle die Fälle, die sonst als außerhalb des Gebietes des Probabilismus liegend aufgezählt werden: Ein wahrscheinlicher Schaden des Nächsten, ein wahrscheinlich unsicheres Mittel zum ewigen Heil, ein wahrscheinlich ungültiges Sakrament. Denn in allen diesen Fällen handelt es sich um die Frage, ob mein Vorgehen faktisch ein solches ist, das dem sicheren Gesetz entspricht, dem Nebenmenschen kein Unrecht zu tun, mein Heil sicher zu wirken, ein gültiges Sakrament zu spenden. Doch kann in einigen Fällen mittelbar der Zweifel entfernt werden: 1) wenn die Kirche die Bedingung zur Gültigkeit supplieren kann und will (can. 209); 2) wenn der Ordinarius dispensieren kann und will (can. 15); 3) wenn keine sichere Pflicht besteht, auch das periculum erroris materialis zu vermeiden; 4) wenn die probabilitas facti in eine pr. iuris verwandelt werden kann, weil tatsächlich verschiedene probable Meinungen über die Erlaubtheit vorhanden sind.

Auch für die Lösung des dubium facti ex utraque parte negativum gibt *Vermeersch* neue Richtlinien (n. 373 ff). Das sogenannte principium possessionis, mit dem andere Autoren das dubium negativum zu einer opinio probabilis machen wollen, läßt *V.* nur im Bereich der ausgleichenden Gerechtigkeit, nicht aber im Widerstreit von Verpflichtung und Freiheit im allgemeinen gelten (n. 7,3); doch scheint mir, daß er eigentlich der Sache nach dasselbe zugibt, wenn er n. 360 als Obersatz eines Beweises für den Probabilismus aufstellt: „licet, quidquid non prohibetur". Aber er will das dubium facti negativum lösen ex mente legislatoris (S. 331). 1) Es gibt menschliche Gesetze, die eine Handlung nur verbieten, wo aber keine Rechts- oder Liebespflicht besteht, auch die Gefahr eines materiellen Irrtums zu vermeiden, z. B. das Verbot der hl. Kommunion für den Nicht-Nüchternen, das Verbot des Fleischgenusses an bestimmten Tagen. In solchen Gesetzen kann man praesumieren, daß der Gesetzgeber für die mildere Auslegung ist. 2) Wo aber ein Gesetz durch eine positive Handlung zu erfüllen ist oder eine Bedingung vorgeschrieben wird zu

einem bestimmten Amt oder Akt (z. B. die Zeit, in der gültig das Brevier gebetet werden kann, das Alter für die Ehe, für ein Benefizium), genügt nicht ein dubium negativum, sondern man muß annehmen, daß der Gesetzgeber wegen des bonum commune wenigstens eine positive Probabilität verlangt. 3) Wenn der Gesetzgeber seine Untergebenen unter einer gewissen Bedingung verpflichten will, können diese annehmen, daß sie nicht verpflichtet sind, so lange diese Bedingung nicht positiv und sicher erfüllt ist (z. B. so lange man zweifelt, ob man 21 Jahre alt ist, braucht man nicht zu fasten). Auch hier ist die Praesumption statthaft, daß der Gesetzgeber mit Rücksicht auf das bonum commune keine Last auflege, wenn sie nicht sicher ist.

In der Lösung einzelner Fälle wird durch diese Darstellung *Vermeersch's* kein wesentliches Abweichen von anderen Autoren zutage treten, doch scheint sie systematisch besser begründet.

II. Kompendien. Kurzgefaßte Kompendien sind gegenwärtig sehr begehrt (vgl. diese Zeitschrift 1921 S. 144 über das Summarium von *Arregui*). Der Hauptgrund dürfte wohl die Teuerung sein, die es manchem unmöglich macht, die ausführlichen Lehrbücher sich zu erwerben. Doch auch den idealen Zweck wollen und können sie verfolgen, nach dem Studium der Vorlesungen oder eines ausführlichen Handbuches als Repetitorium und Nachschlagewerk zu dienen. Das wird natürlich am besten erreicht, wenn das Kompendium sich enge an das Lehrbuch anschließt, wie es das Vademecum *Prümmers* **4)** im Verhältnis zu seinem Manuale ist. Das gibt der Verf. auch ausdrücklich als Zweck des gut ausgestatteten, in handlicher Form und sehr übersichtlicher Anordnung und ebensolchem Druck gebotenen Büchleins an: es soll den Studierenden als Repetitorium für die Prüfungen, den Beichtvätern als Nachschlagebehelf für den täglichen Gebrauch gelten.

Prof. *Schilling*—Tübingen möchte allerdings seinen deutschen Grundriß **5)** auch als Behelf zum ersten Studium bestimmt wissen, da es (Vorwort) „für viele Studierende kaum möglich sein wird, neben den anderweitigen wissenschaftlichen Aufgaben ein solches (größeres) Moralwerk zu bewältigen". Doch ist er sich selbst der Schwierigkeiten bewußt, eine gedrängte, alles Wesentliche enthaltende und doch klare Darstellung so zu verbinden, daß das

**4)** Vademecum Theologiae moralis in usum examinandorum et confessariorum. Auctore *Dominico M. Prümmer O. Pr.* Freiburg, Herder, 1921. XXIII u. 593 S. — **5)** Moraltheologie von *Otto Schilling* (Herders Theologische Grundrisse). Freiburg, Herder,

Büchlein zum ersten Studium dienen kann. Zu den Vorzügen dieses Grundrisses gehört, daß er alle moraltheologischen Fragen enthält (nur die Sakramentenlehre ist etwas sehr kurz behandelt, jedenfalls, weil Dogmatik und Pastoral das übrige bieten werden), ja im letzten Abschnitt auch Fragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik bringt, die man sonst seltener findet; doch dürfte das Büchlein allein nicht ausreichen; wenn kein größeres Lehrbuch benützt wird, müßte der Studierende wenigstens manche Verweise auf andere Quellen und Hilfswerke selbst nachschlagen. Auch die Übersicht der einzelnen Abschnitte ist etwas erschwert dadurch, daß aus Raumersparnis nur wenige eigene Zeilenanfänge gemacht sind.

Für eine Neu-Auflage möchte ich bei *Prümmer* n. 596,4 empfehlen, eher im Anschluß an can. 858 § 1 zu sagen „si urgeat mortis periculum", anstatt „ad sumendum viaticum"; es kann ja ein lebensgefährlich Erkrankter die hl. Kommunion auch öfter als Viatikum empfangen; aber selbst wenn er sie nur unter der gewöhnlichen Formel empfangen würde, wäre er nicht zur Nüchternheit verpflichtet. *Schilling* n. 190,2 u. 182,1 bei bewußtlosen Sterbenden wäre nicht zu sagen, es genüge die intentio interpretativa; bei dieser ist doch, wie der Verf. selbst n. 46,3 e sagt, ein Akt nicht wirklich erfolgt, denn auch in solchen Fällen muß zur Gültigkeit des Sakramentes die intentio habitualis implicita vorhanden sein; nur, weil der Spender sich nicht mehr vergewissern kann, muß er sich im Notfall mit einer praesumptio begnügen, damit er das Sakrament spenden könne; im Empfänger aber muß sie wenigstens habitualis sein. Wenn n. 187 schon das in can. 858 § 2 erwähnte Indult bezüglich der Nüchternheit erwähnt wird, sollten auch die im § 1 enthaltenen Ausnahmen vom Gesetz (Vermeidung von Verunehrung des Sakraments und Todesgefahr) genannt werden.

III. Schriften zur Pastoral. 1. Die 2 Bändchen der reichhaltigen Sammlung „Seelsorger-Praxis" von *Kreuser* **6)** und Generalvikar Prälat *M. Buchberger* **7)** wenden sich an den Priester selbst; ihn wollen sie aufmerksam machen auf die Pflicht, sich immer im alten Geist und in den festen Grundsätzen zu erneuern, aber dann auch die Nöten der Zeit nicht umsonst nach Abhilfe rufen zu lassen. Jedes ist ein kleines Repetitorium einiger wichtiger Kapitel der Pastoraltheologie, das aber durchdacht und me-

1922. XIII u. 555 S. M 104.—, geb. M 126.—. — **6)** Elemente der Seelsorge. Von *M. Kreuser* (Seelsorger-Praxis XXIX). Paderborn, Schöningh, 1922. VI u. 103 S. kl. 8°. geb. M 18.—. — **7)** Die Seelsorge in unserer Zeit. Von Dr. *M. Buchberger*. (Seelsorger-Praxis XXX) Paderborn, Schöningh, 1922. VIII u. 120 S. kl. 8° geb.

ditiert sein will, also zur geistlichen Lesung, besonders auch bei Priester-Exerzitien, dienlich sein wird.

2. Die Sammlung „Hirt und Herde" hat in ihren ersten Nummern eines der brennendsten Probleme der heutigen Seelsorge, die Wiederdurchdringung der Familie mit echt christlichem Geist, den Schutz derselben vor der eindringenden Entsittlichung vor Augen. Mit klarem Blick hat das Erzb. Missionsinstitut von Freiburg i. B. die zwingende Notwendigkeit, hier einen Damm zu bauen, erkannt und die Gegenstände richtig ausgewählt, auch einen glücklichen Griff in der Wahl der berufenen Männer gehabt. Es ist nur zu wünschen, daß die einzelnen Hefte weiteste Verbreitung finden und ihre Vorschläge und Gedenken zur Durchführung kommen. Heft 1 u. 4 sowie 5. 6 haben in dieser Zeitschrift (1918 S. 402; 1919 S. 534; 1921 S. 317) schon ihre Besprechung gefunden. Die übrigen sind unterdessen bereits in neuen Auflagen erschienen und haben dadurch ihre Nützlichkeit bewiesen.

Prof. *Bilz* **8)** wendet sich gegen die modernen Angriffe auf das Eheinstitut; diesen verwirrenden Ideen gegenüber muß vor allem eine Art Apologie der Ehe am Platze sein, die aufzeigt, daß die kirchliche Auffassung, so strenge sie ist, die einzig und konsequent auf der Natur fußende ist. So zeigt die Schrift im I. Teil die Ehe als Natureinrichtung und, wie schon von hier aus die wesentlichen Eigenschaften, Einheit und Unauflöslichkeit gefordert werden. Der II. Teil handelt von der Ehe als einer göttlichen Institution, die im A. B. schon festgelegt, im N. B. ihre höchste Vervollkommnung erfährt. Da kann sich nun der Priester reiches Material holen für Predigt und Vereinsvortrag, ja er kann das Büchlein auch gebildeten Laien in die Hand geben; für weniger Gebildete allerdings wird der Priester den Stoff noch durcharbeiten und popularisieren müssen.

Das 3. Heft von Regens Dr. *Rieß* **9)** hatte ein eigentümliches Schicksal. Während des Krieges wurde es zuerst im Interesse des Burgfriedens verboten, dann durfte es zwar erscheinen, aber mit Streichungen und Einschränkungen. Deshalb kann die neue Auflage stark vermehrt im Umfang erscheinen. Diese Vermehrung zeigt sich vor allem im ersten, grundsätzlichen Teil; hier ist so ziemlich alles geboten, was über die Mischehe vom

---

M 19.50. — **8)** Die Ehe im Lichte der kath. Glaubenslehre. Von Dr. *Jakob Bilz*. (Hirt und Herde 2. Heft) 2. u. 3. Anfl. Freiburg i. B., Herder, 1920. IV u. 52 S. 8°. M 3.30 u. Zuschläge. — **9)** Die Mischehe, eine ernste Pastorationsfrage. Von Dr. *Joseph Rieß*. (Hirt und Herde 3. Heft) 2. u. 3. Aufl. ebd. 1920. VII u.

katholischen Standpunkt aus zu sagen ist und nach der Weisung des Kirchenrechtsbuchs den Gläubigen auch gesagt werden soll. Man hat dem Verf. einen Vorwurf daraus machen wollen, aber in völlig unverdienter Weise. Höchst interessant ist der Exkurs über die Mischehenpraxis in Preußen und anderen Ländern; da begreift man die Angst der Kriegszensur; aber die Schuld liegt nicht am Büchlein, sondern an denen, die ihm den Stoff lieferten. Der II. Teil bringt die lehrreichen Ergebnisse der Statistik und der III. die seelsorglichen Aufgaben und Maßnahmen zur Bekämpfung dieses Übels. Der grundsätzliche Teil sei besonders für Predigten und Vorträge empfohlen.

Eine ganz besonders gelungene Doppel-Nummer (7/8) der Sammlung bieten die Vorträge von Pfarrer *Könn* für die reifere Mädchenwelt, betitelt „Auf dem Wege zur Ehe" **10)**. Allerdings hat der Verf. in dieser neuen Auflage die äußere Form von Vorträgen in die von zum Lesen bestimmten Abhandlungen umgeändert, doch, was sehr zu begrüßen ist, die jeden Abschnitt schließenden Gebete beibehalten. Sie dienen dazu, die ernsten und oft heiklen Wahrheiten mit einer gewissen höheren Weihe zu umkleiden und die Leserinnen nicht mit neugierigen Grübeleien, sondern mit einem hohen, heiligen Gedanken das Buch aus der Hand legen zu lassen. Dem Inhalt nach behandelt es die Wahrheiten, die der weiblichen Jugend so notwendig sind für eine rechte Auffassung der Ehe und die Vorbereitung auf dieselbe und doch so oft in schrecklich entstellter, manchmal auch in direkt schädlicher Form anderswo geboten werden: das Wesen der Ehe, die Vorbedingungen für ihr Glück, die Ehehindernisse, Gattenwahl, Bekanntschaft, dann auch die Ehepflicht und ihre Umgehung, die Eheschließung und zuletzt noch eine Gegenüberstellung des ehelichen und jungfräulichen Standes. Alle diese Gegenstände werden korrekt, in dezenter Weise und mit der dem Verf. eigenen Darstellungsgabe, die das Gemüt trefflich anspricht, behandelt.

Zur Reform der Familie im christlichen Geist gehört vor allem auch, daß die Männer wieder dem praktischen religiösen Leben mehr gewonnen werden. Das will die seit 1910 bestehende Bewegung des Männerapostolats bewirken; sie will nichts geringeres als die Männerwelt dem hl. Herzen Jesu und dem Empfange der Eucharistie näher bringen durch die monatlichen Generalkom-

154 S. 8°. M 13.— u. Zuschl. — **10)** Auf dem Wege zur Ehe. Eine Vorbereitung für die reifere Mädchenwelt von *Joseph Könn*. (Hirt und Herde 7/8). 2. u. 3. Aufl. VII u. 242 S. 8°. 1922. M 54.—,

munionen und die dazu jeden Monat veröffentlichten Aufrufe und Einladungen mit packenden Zügen und Mitteilungen. Diese Bewegung, von Papst Pius X sehr empfohlen, hat nun sogleich ganz durchgreifende Wirksamkeit aufzuweisen gehabt; mit großer Begeisterung nahm die Männerwelt den Gedanken auf und es muß für die Seelsorger ein tröstender und erhebender Anblick sein, am 1. Monatssonntag die katholischen Männer in großer Zahl und geschlossenen Reihen bei der Kommunionbank zu sehen. Wo das Apostolat schon vor dem Kriege eingeführt war, hat es seine Wirkungen sogar bis hinaus an die Front gehabt. Derartige Beispiele und auch Berichte und Briefe von Männern und Seelsorgern kann der neuernannte Weihbischof Dr. *Hermann Sträter* in der Neuauflage seiner Schrift **11)** in großer Zahl bringen. Er illustriert damit Wesen und Zweck des M.-A., seine Bedeutung für das ganze religiöse Leben in der Pfarrei; den Schluß bilden die praktischen Anweisungen zur Einführung und Ausgestaltung des M.-A.

3. Eine einschneidende Bedeutung hat in dem Bemühen um Gesundung der Familie der Brautunterricht und überhaupt die Belehrung der jungen Eheleute über ihre Pflichten und Rechte. Da ist nun das Büchlein von *H. Schilgen* **12)** vorzüglich geeignet. Es behandelt in eindringlicher Weise und mit guter Begründung alle die Punkte, die im Eheunterricht geboten werden müssen und besonders ausführlich den Mißbrauch der Ehe. Es bietet so dem Pfarrer einen wertvollen Behelf; außerdem ist das Büchlein in der billigeren Ausgabe auch dafür bestimmt, den Braut- und Eheleuten selbst in die Hand gegeben zu werden und enthält besonders für diesen Zweck auch die kirchlichen Bestimmungen über Abschluß von Verlöbnis und Ehe, sowie den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom Jahre 1913. Mögen recht viele Geistliche durch Verteilung der billigen Ausgabe dem Büchlein den Weg öffnen in die Familie und damit den gesunden Grundsätzen der christlichen Sittenlehre zum Siege verhelfen!

Demselben Zwecke dient, wenn auch nicht so eingehend wie das vorhergehende Büchlein, die kleine Broschüre von *W. Schlags* **13)**.

---

geb. M 80.— u. Zuschl. — **11)** Das Männerapostolat. Seine Bedeutung und praktische Ausgestaltung in der Jetztzeit, (Hirt u. Herde 9.) 2. u. 3. Aufl. Ebd. 1922. M 25.— u. Zuschl. — **12)** Im Dienste des Schöpfers. Ein Buch über die Ehe für kath. Braut- und Eheleute von *Hardy Schilgen S. J.* Kevelaer, J. Bercker, 1921. 91 S. M 10.—, 15.—, 20.—, Einfachere Ausgabe (nur für Pfarrämter zum Verteilen) M 4.—. — **13)** Kinder der Heiligen. Erwägungen über die Ehe und das sechste Gebot von *Willibald Schlags*. Trier, Paulinus-Druckerei, 1921.

Nur dürfte manchmal die Sache selbst etwas genauer angedeutet sein, denn die Leidenschaft wird gerne sich in jedem ungenauen Ausdruck, auch wenn er nur aus Zartgefühl nicht deutlicher gemacht wurde, ein Pförtchen suchen. Für den Priester selbst gibt das Büchlein gutes Material zur Illustrierung und Motivierung seines Unterrichts.

4. Verständnis für die gnadenvermittelnden Zeichen und kirchlichen Geist will in die Familie und in weite Kreise bringen das Werk von *J. Braun* **14)**. Man klagt oft, daß die lateinische Sprache bei der Spendung der Sakramente und Sakramentalien das Verständnis des Volkes hindere; so wie nun die deutschen Ausgaben des Missale für die Meßfeier, so will dieses Büchlein die wichtigeren und häufigeren Gegenstände des Rituale dem Volke in der Umgangssprache bieten, und zwar, was eine Hauptsache ist, mit den nötigen Erklärungen. So kann dann das Volk nach vorheriger Lesung mit Verständnis dem Vorgang folgen. Einleitend ist kurz die Geschichte und Bedeutung des Rituale geschildert sowie eine gründliche Belehrung über das Wesen der Sakramente und Sakramentalien im allgemeinen geboten. Dann gruppiert der Verf., abweichend von der Reihenfolge des Rituale — und das ist praktisch für den Gebrauch — alles um folgende Hauptgesichtspunkte: Eintritt ins Leben und Kindheit (Taufwasserweihe, Taufe, Segnung der Wöchnerin, Segnung der gesunden und kranken Kinder). — Im Lebenskampf (Buße, Firmung, hl. Kommunion und Ehe und die einschlägigen wichtigsten Sakramentalien). — In den Tagen der Krankheit. — Nach dem Hinscheiden. — Der christlichen Gemeinde Gnadenstätte.

Im Kalender für den kath. Klerus **15)** bietet Prof. Dr. *Zehentbauer* wertvolle Zusammenstellungen der kanonistischen und moraltheologischen Änderungen des C. J. C., die dem Pfarrklerus sehr erwünscht sein werden. Besonders zu begrüßen ist die kurze und doch vollständige Anleitung zur Beurteilung der Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehe vom Tridentinum bis zum Recht des C. J. C. Zwei kleine Bemerkungen haben vielleicht nur Schreibfehler zum Gegenstand: „Gläubige, welche 2mal im Monat zu beichten pflegen oder (nicht „und") täglich . . kommunizieren". S. 88: „Irritieren kann der Vater die Gelübde der Kirche ante pubertatem (nicht „vor dem 7. Jahr"). Zu S. 54 wäre c. 214 zu erwähnen.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

---

24 S. M 2.—. — **14)** Sakramente und Sakramentalien. Eine Einführung in das röm. Rituale von *Josef Braun S. J.* Regensburg, Kösel & Pustet. 8°. VII u. 256 S. M 50.—, 60.—, 70.—. — **15)** Fromme's Kalender f. d. kath. Klerus 1923. Red. v. *R. G. Himmelbauer.* Wien.

## Die letzten kath. Übersetzungen des Neuen Testamentes

In dieser Zeitschrift wurde 41 [1917] 303—332 Bericht erstattet, wie die Enzyklika „Providentissimus Deus" vom 25. Jänner 1897 einen edlen Wettstreit eingeleitet hat, um dem christlichen Volke das Neue Testament in faßlicher Übertragung und mit guten Erläuterungen in die Hand zu geben. Von den daselbst überprüften 10 Volksausgaben sind jetzt einige nicht mehr im Buchhandel erhältlich. Leider trifft dies besonders bei der sehr billigen und wohlgelungenen Ausgabe von Stuttgart zu **1)**. Der bescheiden im Hintergrund stehende Herausgeber verständigte mich von seinem Plane, einen gründlich ergänzten Neudruck mit vermehrten Anmerkungen und einigen Bildern zu einem noch niedrigeren Preise unter das Volk zu bringen. Leider mußte die Ausführung des Unternehmens vertagt werden; möge dies nicht „ad Kalendas graecas" gelten! — Dafür sind andere Übersetzungen in derselben oder in veränderter Form noch erhältlich. Erstens gilt dies von der Ausgabe von *Aug. Arndt* **2)**, *Beda Grundl* **3)** und besonders von den handlichen 7 Bändchen von *Emil Dimmler* **4)**.

In veränderter Form sind zwei der oben gewürdigten Ausgaben neu erschienen. Zunächst ist es die teils noch von *Jakob Ecker* selbst, teils nach seinem frühen Heimgang (1912) von Professoren des Trierer Priesterseminars veranstalteten Ausgabe des Mosella-Verlages. Historienmaler Philipp Schumacher hat 34 anmutige Kunstbilder beigestellt, die mehrfarbig auf gutem Friedenspapier gedruckt dem hl. Texte eingefügt wurden; desgleichen sind einzelne Landschaftsbilder in Schwarzdruck beigegeben. Dem Benützer sind 4 Ausgaben vorgelegt: Die erste, „Taschenausgabe A" genannt, enthält eine wohlgelungene Evangelienharmonie mit der Apostelgeschichte, Ausgabe B den getrennten Text der 5 geschichtlichen Schriften, Ausgabe C die Lehrschriften und Offenbarung; Ausgabe D ist eine Vereinigung der beiden letztgenannten und

**1)** Das Neue Testament. Für das kath. Volk übersetzt. Stuttgart, Deutsches Volksblatt, 1915. 16°. 519 S. M 0.40, geb. M 1.—. — **2)** Das N. T. unseres Herrn Jesus Christus. Taschenausgabe. 6. Aufl. Regensburg, Pustet, 1920. M 2.60, geb. M 5.—. — **3)** Das N. T. unseres Herrn Jesus Christus von Dr. P. *Beda Grundl O. S. B.* 14.—17. Aufl. (116.—135. Tausend). Augsburg, M. Huttler [1918]. kl. 8° 710 S. Preis damals M 3.—. — **4)** Je eines erschien zu den 4 Evangelien, zwei enthalten die Briefe, eines umfaßt Apostelgeschichte und Geheime Offenbarung. München-Gladbach, Volksverein [1920]. Preis broschiert M 7.20, in Leinw. zum doppelten,

bringt das ganze N. T. **5)**. Das ihr gespendete Lob ist wohlverdient. Treu im Anschluß ans Original und gewählt im Wortlaut ist *E.s* Ausgabe durchaus zu empfehlen. Doch wäre es etwas verfrüht, wenn man in dieser Ausgabe die „deutsche Vulgata" erblicken wollte: sie bedarf trotz ihres hohen Wertes doch noch mancher Verbesserung und kann namentlich von den Ausgaben, die *Schlögl* und *K. Rösch* vorgelegt haben, manches lernen. Mehr als anderswo muß das: „Dies diem docet" in den Übersetzungen Anwendung finden.

Der Verlag Herder hat zunächst einen Neudruck der 1915 f. erschienenen Taschenausgabe der Übersetzung von *B. Weinhart—S. Weber* vorgelegt **6)**. Inzwischen ist vom ersten Teil des Werkes, der die 5 Geschichtsbücher enthält, unter dem gleichen Titel wie in der bisherigen Ausgabe in Großoktav eine „Illustrierte Familienausgabe" erschienen **7)**. Die 40 Bilder nach Friedrich Overbeck sind in den Text aufgenommen, die 3 Kärtchen stellen Jerusalem zur Zeit der Zerstörung, den Tempel und die Missionsreisen des hl. Paulus dar. Die Ausstattung ist, wie stets beim Herder-Verlag, durchaus vornehm und verrät in nichts die augenblickliche Notlage unseres Volkes und seiner Literatur.

Ich hatte indes in der obigen Besprechung S. 309 die Pflicht, gegen ein übertriebenes Lob Stellung zu nehmen, welches von *Weinharts* Ausgabe hervorhebt: „sie wird allseitig als vorzüglich, ja als die beste unter allen vorhandenen deutschen Ausgaben des N. T. gerühmt". Wenn schon 1917 dies Lob abzulehnen war, so gilt dies noch viel mehr heute, weil inzwischen emsig an der Vervollkommnung der deutschen Bibel gearbeitet wurde. Nament-

---

in Leder zum 4fachen Preis. — **5)** Neues Testament. Mosella-Verlag, Trier 1920. kl. 8°. Ausgabe A. 321 S. Preis damals ohne Bilder M 4.50, geb. M 7.—, 30.—; mit Bildern geb. M 17.—. Ausgabe B (391 S.) ohne Bilder M 5.—, 7.50, 30.—. mit Bildern M 18.—. Ausgabe C (390 S.) ohne Bilder M 5.—, 7.—, 30.—. Ausgabe D ohne Bilder M 15.—. 18.—, 40.—; mit Bildern M 28.—. — **6)** Das N. T. unseres H. Jesus Chr., übersetzt von *Ben. Weinhart*, mit Einführungen u. Anm. versehen von *Simon Weber*. Taschenausgabe kl. 12° 3. Auflage. I. Evangelien u. AG. [1921] XVI u. 318 S. II. Briefe u. Offenbarung [1921]. Die illustrierte Ausgabe fügt dem I. Bande 40, dem II. Bande 40 Tafelbilder bei. Als „Grundpreis" gibt der „Bücherschatz 1923" an: 2 Teile in 1 Band geb. M 6.30, einzeln geb. je M 3.30; 6 Einzelausgaben der 4 Evangelien AG u. Apk. brosch. je M 0.45, der 21 Briefe M 1.80. Illustrierte Ausgabe geb. M 9.—, jeder Teil einzeln M 5.—. — **7)** XII u. 376 S. gr. 8°. Freiburg, Herder

lich ist zu betonen, daß kein Fachmann an der Übersetzung von *Schlögl* achtlos vorübergehen darf, wie in dieser Zeitschrift 44 (1921) 123 hervorgehoben wurde. — Es ist mir nun nicht gelungen, auch nur eine Stelle ausfindig zu machen, in der meine sehr ins einzelne gehenden Ausstellungen Annahme fanden. So bleibt das strenge Urteil des hochverdienten *G. Terwelp* (Reden und Briefe der Apostel ²S. V) bestehen.

Wie wenig der enge Anschluß an die Vulgata und das griechische Original in der sprachlichen Fassung namentlich in der Wortstellung sich empfiehlt, lehrt ein Vergleich des Lk-Prologes in den Übersetzungen von *Weinhart, Ecker* und *Rösch*. Von der feinen Eleganz der philologisch mustergültigen und künstlerisch stilisierten Periode ist in ersterer nichts zu verspüren, wohl aber bei *Ecker* und *Rösch*. Ersterer hat den Satz in 2, letzterer sogar in 3 Teile zerlegt. Den gleichen Eindruck hat man, wenn man die 3 weihevollen Hymnen bei Lk 1. 2, namentlich das Benediktus, vergleicht.

Mt 1,16 u. Mk 6,3 glaubt man ein protestantisches Werk vor sich zu haben, wenn man liest: „der Mann (Sohn) der Maria"; Lk 1,41 ist „der Gruß Mariä" übersetzt; dafür wäre richtig „Marias" zu sagen, wie die meisten Übersetzer richtig bieten. — Lk 1,15 „Wein und hitzige Getränke" (andere Übersetzungen geben: „Wein und starkes Getränk", *Schlögl*: „Wein und Meth"), dafür wäre wohl: „Wein und überhaupt Berauschendes" zu sagen. Lk 1,81 „bis zum Tage seiner Darstellung in Israel", „als er vor I. auftrat". Man vergleiche noch Mt 13,14; 14,6; 18,1. Mk 8,27. Lk 1,57; 13.2. 4; 18,1. Jo 6,13. AG 12,3.

Mit großen Erwartungen sah man der wohl vorbereiteten Übersetzung des P. *Konstantin Rösch O. M. Cap.* entgegen. Eine Umfrage in Interessentenkreisen war ihr vorausgegangen (Theologie und Glaube 4 [1912] 44). 1914 war der erste Band erschienen (vgl. 1917, 312). Nun liegt die ganze Übersetzung vor[8]). Gewiß bedeutet die zielbewußte, emsige Arbeit einen bedeutenden Fortschritt in unserem Gebiete, sowohl in der inhaltlichen Treue als auch nach der ästhetischen und sprachlichen Seite. Namentlich ist das Streben, lange Perioden in kürzere Sätze aufzulösen, fast durchweg mit Erfolg gekrönt gewesen. Mitunter aber dürfte *R.* hierin wohl zu weit gegangen sein (Lk 1,4).

Leider zwingt der Raummangel, Beispiele der zu lobenden Stellen

---

1922. Grundpreis M 6.50. — [8]) Das Neue Testament übersetzt und erläutert. Paderborn, Schöningh, 1921. X u. 396 S. kl. 8°. Preis damals geb. M 28.—. Die Ausgabe ist heute vergriffen, indes ist, wie mir der Herausgeber freundlich mitteilt, ein Neudruck der Vollendung nahe.

nur mit Verweisen vorzuführen und bloß bei Verbesserungsvorschlägen den Wortlaut beizufügen. Zu ersteren vergleiche man Mt 5,46; 13,28; 18,1. Lk 1,58; 7,12; 19,11. Jo 6,13. AG 12,3. Rm 2,7; wohl auch 5,1; sicher 6,5 f. 10; 7,24. 1 Kor 13. 2 Kor 4,17 f. Gal 2,6 (mit gelungener Beibehaltung des Anakoluthes). Col 2,11; 3,24. 1 Thes 4, 13—18. 2 Thes 2,1—12. 1 Tim 3,15 f.; 5,3 f. Tit 2,11—15. Hebr 12,19. Jak 1,23; 3,14 f. 1 Petr 1,18. 2 Petr 2,22. Jud. 9.

Mt 2,16: „als Herodes sich von den Weisen hintergangen sah", „als H. meinte, von den Weisen hintergangen worden zu sein" (nur so kann das Urteil als subjektiv und unrichtig hingestellt werden). — 5,46 sollte heißen: „wenn ihr [nur] jene liebt". — Mk 16,7: statt „den Jüngern und dem Petrus" sollte es heißen: „besonders dem Petrus" (ebenso AG 1,14 „mit den Frauen, besonders Maria"). — Lk 11,26 sollte lauten: „Wenn er [der böse Geist] kommt und es [das Haus] ausgekehrt und geschmückt findet, dann geht er hin . ." — Jo 4,21 heißt dem Sinne nach: „es kommt die Zeit, wo ihr weder ausschließlich in Jerusalem noch ausschließlich auf diesem Berg anbeten werdet". Es sei dahingestellt, wie das Wort „ausschließlich" in den Text gesetzt werden soll (in eckigen Klammern?). — AG 18, 10 „niemand wird dich antasten, um Dir ein Leid zu tun"; „niemand wird dir weiterhin ein Leid zufügen". — Warum übersetzt der Verf. Rm 1,26 „schändlichste" Leidenschaften, wo es doch nur heißt „schändliche Leidenschaften"? 2,11 statt: „bei Gott gilt kein Ansehen der Person", wäre wohl besser zu sagen: „bei Gott gibt es keine Bevorzugung von Personen". 3,20: „das Gesetz ist [ja nur] der Weg zur Erkenntnis der Sünden". — 2 Kor 3,13 lesen wir: „damit die Kinder Israels das Ende des Vergänglichen nicht wahrnehmen möchten". Ich schlage vor: „damit . . . nicht den schließlich aufhörenden [Lichtglanz] sehen sollten". — Hebr 2,1 „sonst könnten wir dem Verderben entgegentreiben", „damit wir nicht des nahen Heiles verlustig werden". Zu 3,7 vgl. die Zeitschrift 43 (1919) 175—83; 7,28: „das Wort des Eidschwures" wäre zu ändern in: „das eidlich bekräftigte Wort"; 9,15 wäre die ursprüngliche Konstruktion beizubehalten gewesen (vgl. *Schlögl*), aber statt „des Neuen Testamentes" „eines neuen Testamentes" (Heilsordnung) zu sagen gewesen. — 1 Petr 2,14 „belohnen": „beloben"; 3,4 ist von einem „Schmucke" nicht weiter die Rede; ich möchte vorschlagen: „der innere Mensch mit einem unwandelbar sanften und ruhigen Gemüte". 3,13 statt „wer könnte euch Böses tun", „wer würde wohl . . ." — 2 Petr 2,17 = Jud 13: „Grauen der Finsternis", „tiefste Finsternis".

Diese kurze Übersicht regt von neuem den Wunsch an, daß uns endlich eine „Deutsche Vulgata" beschieden werde, wenigstens für die Perikopentexte, die dem Volke vorzulegen sind. Der vom

nunmehr verewigten *J. B. Nisius* in dieser Zeitschrift 14 (1890) 762 vorgezeichnete Weg ist auch heute noch als der einzig gangbare Weg zu bezeichnen: „gemeinsame Arbeit einiger Fachmänner unter Mitwirkung der kirchlichen Autorität".

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

1) **Summa philosophiae scholasticae.** Auctore *V. Remer S. J.* Ed. 4 emendata et aucta. I. Logica minor 111 p., II. Logica maior 127 p., III. Ontologia 218 p., IV. Cosmologia 218 p., V. Psychologia 270 p., VI. Theologia naturalis 208 p. Romae 1921—22.

2) **Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae.** Auctore *J. Gredt O. S. B.* 2 vol. 443 + 393 p. Ed. 3 aucta et emendata. Herder, Friburgi 1921—22.

1) *Remers* philosophisches Lehrbuch erschien zuerst als Manuskript, dann 1895 im öffentlichen Druck. Wie das Vorwort sagt, hat nun die Leitung der Gregorianischen Universität, welcher P. *Remer* lange Jahre als Lehrer angehörte, nach dem Tode des Verfassers eine Neuauflage zu veranstalten beschlossen, damit das Buch Interessenten noch zur Verfügung stehe. Eingefügte Verbesserungen verfolgen den Zweck, dasselbe den neuen Anforderungen nahezubringen. Es befolgt im ganzen Lehrart und Lehrmeinungen der engeren thomistischen Schule. Es zeichnet sich aus durch Klarheit, Übersichtlichkeit und straffe schulmäßige Darstellung. Doch sind öfters die Beweise und Lösungen von Schwierigkeiten allzu einfach und summarisch, daß manches Ob und Aber, das in der Sache liegt, nicht genügend berücksichtigt wird. Manchmal ist der Grund davon das an sich lobenswerte Bestreben, möglichst alles mit den Worten des hl. *Thomas* auszudrücken, die aber selbstverständlich nicht immer auf den jetzigen Stand der Fragen eingestellt sind. Im ganzen dürfte das Buch schwerlich den Bedürfnissen eines neuzeitlichen philosophischen Unterrichts, namentlich für einen dreijährigen Kurs, Genüge leisten. Es ist verständlich. Seit seiner ersten Abfassung haben sich die wissenschaftlichen Ansprüche etwas geändert. Eine sorgfältigere Anpassung an dieselben, die jetzt das erstemal erfolgt, konnte aber den Mangel nicht genügend beheben, ohne das Buch zu stark zu ändern, was nicht beabsichtigt war. Deshalb sind auch die ersten drei Teile fast unverändert geblieben. So kommt es, daß z. B. die Logica maior, von der man jetzt eine Erkenntnistheorie verlangt, als stark

veraltet bezeichnet werden muß. Von einer wissenschaftlichen Behandlung der Objektivität des Erkennens, der schwierigen Fragen der Sinneserkenntnis, von Agnostizismus, Subjektivismus, Immanentismus u. s. w. findet sich fast nichts; einiges wenige davon wird in der Psychologie nachgeholt, aber ganz ungenügend. Die Hälfte der Cosmologie handelt in 21 Thesen über materia prima und forma substantialis, aber die wichtigsten kosmologischen Weltanschauungsfragen über Weltschöpfung, Cosmogonie, Teleologie werden nicht erörtert; die Theodizee holt etwas über die Erschaffung nach, aber für die Jetztzeit wohl nicht genügend. In der Psychologie sollte der Studierende auch über verschiedenes unterrichtet werden, was nicht zur Sprache kommt. Die Gottesbeweise und die heute gegen sie vorgebrachten Zweifel werden auch allzu dürftig behandelt. Manche ähnliche Wünsche bleiben in der Ontologie unerfüllt[1]). Wir leben leider nicht mehr in der glücklichen Zeit eines hl. *Thomas*, wo niemand an Gott[e] Dasein zweifelte und der Skeptizismus keine Rolle spielte, sondern im Zeitalter des Atheismus und der skeptischen Zersetzung alles Denkens.

Man findet an vielen Stellen des Buches die Tätigkeit einer nachbessernden und ergänzenden Hand. Aber da es im ganzen das alte bleiben sollte, war es nicht möglich, alle Mängel zu beheben.

2) P. *Gredt*, Professor am Anselmianum in Rom, hat in der Neuauflage seiner Elementa manche kleinere Erweiterungen hinzugefügt. Namentlich hat er der Objektivität der Erkenntnis, speziell der Sinneswahrnehmung, eine genauere Darstellung gegeben im Sinne seiner zwei größeren Arbeiten[2]), in denen er in eindringender Untersuchung die Objektivität der Sinneserkenntnis behandelt und sich für die formelle Realität der Sinnesqualitäten ausspricht und mit den Einwendungen vonseiten der experimentellen Psychologie und Physik auseinandersetzt. Die Elementa halten sich inhaltlich im ganzen an die traditionellen Lehr-

[1]) Wir meinen solche, wie sie z. B. *B. Franzelin S. J.* in seinen „Quaestiones selectae ex philosophia scholastica fundamentali" (1921), Oeniponte 1921, berücksichtigt. Das Buch, wichtigere Fragen und Begriffe der Logik, Kritik und Ontologie behandelnd, zeichnet sich ebenso durch Klarheit, spekulative Schärfe und strenge scholastische Richtung, wie anderseits durch das Bestreben aus, überall die in Berührung stehenden neuzeitlichen Ansichten und Fragen, z. B. was Substanz, Kausalität, Wertbegriff, Kantianismus, Relativismus und anderes anbelangt, einer eingehenden Behandlung zu unterziehen.

[2]) „De cognitione sensuum externorum", 1913 und „Unsere Außenwelt", 1921.

meinungen der strengeren thomistischen Richtung; auch die Praemotio physica wird gelehrt. Sie suchen in zwei mäßigen Bänden die ganze Philosophie zusammenzufassen. Deshalb ist die Darstellung zwar sehr übersichtlich, aber gedrängt, und manche Fragen, die vielleicht eine größere Beachtung verdienen würden, sind weggefallen oder sehr knapp behandelt; die christliche Staatslehre mußte auf 14 Seiten beschränkt werden. Ob nicht etwas Raum gewonnen werden könnte, wenn einige Dinge geringerer Bedeutung, die in früherer Zeit eingehender behandelt wurden, etwas gekürzt würden? Auffallend ist, daß die erkenntnistheoretischen Fragen in der allgemeinen Metaphysik zur Sprache kommen.

Möge das Lehrbuch in dieser neuen Bearbeitung noch weiterhin im Unterricht der Kleriker gute Dienste leisten.

Innsbruck. Josef Donat S. J.

*Maritain Jacques*, **Éléments de Philosophie. I. Introduction générale à la Philosophie.** 2e édition. Paris, Téqui, 1920 (XXIV, 214 S.) 8°. Fr 5.—.

Der Verfasser will mit dieser Einleitung dem Anfänger ein Lehrbuch in die Hand geben, das ihm kurz über die Hauptfragen der aristotelisch-thomistischen Philosophie unterrichten und ihn mit ihrer Stellungnahme zu den anderen Systemen bekannt machen soll. Diesen Zweck erreicht *Maritain* auch ganz mit seinem kleinen Werke. Eine hinreichende Beweisführung wird der Leser allerdings vergeblich suchen. Sie ist Sache der philos. Teildisziplinen, wie *M.* im Vorwort sagt. Er weist damit auf die folgenden sechs Bändchen seines Werkes hin, nämlich 2. Logik, 3. Die Welt, 4. Vom Menschen, 5. Seinslehre, 6. Ethik — Kunst, 7. Eine kurz gefaßte Geschichte der Philosophie. Letztere soll bereits erschienen sein. Es ist dem Verfasser nur zu wünschen, daß seine ganze Philosophie ihm ebenso glücklich gelingt, wie die Einleitung dazu.

Da *M.* dem deutschen Leser wenig bekannt sein wird, seien über ihn ein paar bemerkenswerte Notizen aus der Rivista di filosofia neoscolastica 1922, 185 angeführt. *M.* ist zu Paris 1882 geboren. „Freisinnig aufgewachsen, neigte ich einige Zeit zum Sozialismus und den Zielen der Revolution. Ich hatte eine große persönliche Hochachtung gegen *Bergson*, dessen eifriger Schüler ich war. Seine Philosophie war es ja, die mich vor dem wissenschaftlichen Materialismus bewahrt hatte, indem sie mich in die Metaphysik einführte. 1906 erkannte ich das wahre Licht und wurde in die katholische Kirche aufgenommen. Ich begann nun scholastische Philosophie zu stu-

dieren, hauptsächlich den heiligen Thomas". So kam *M.* zur Scholastik. Seit 1914 ist er Professor der Geschichte der Philosophie am kath. Institut in Paris. 1915 wurde er Doktor ad honorem an der römischen Universität und 1916 Mitglied der römischen Akademie des hl. Thomas.

Gewiß war es schon die ursprüngliche Absicht des Verf.s, seine „Einleitung in die Philosophie" als ein geschlossenes Ganzes aufzufassen, unabhängig von den folgenden 6 Bändchen, also ein Lehrbuch zu einem eigenen kleinen Kolleg: Einführung in die Scholastik zu schreiben. Was dem Studierenden wohl am meisten gefallen wird, ist der lebhafte, durchaus nicht trocken-philosophische Stil, die vielen Vergleiche, mitten aus dem Leben gegriffen, kurz die Anschaulichkeit. Ferner war es ein ausgezeichneter Gedanke, fast nach jedem größeren Abschnitt eine kurze Zusammenfassung, eine Art Skizze desselben zu geben, die das Studieren gewiß sehr erleichtern wird. Sehr beachtenswert für den Schüler ist der Anhang, der viele und gute praktische Winke und Ratschläge enthält, die den erfahrenen Schulmann verraten. Einzig die Abschnitte über Wesen und Dasein, Substanz und Akzidenz, Wirklichkeit und Möglichkeit scheinen etwas zu ausführlich geraten zu sein. Hier hat ausnahmsweise der Eifer des gelehrten Thomisten den sicheren Griff des Praktikers beeinträchtigt.

Zusammenfassend könnte man also sagen: Dieses Buch verdient volle Anerkennung und ist sehr geeignet, auch Nicht-Scholastikern einen klaren Begriff über die Philosophie des Aristoteles nnd Thomas von Aquin zu geben. Es ist inzwischen bereits in italienischer Sprache erschienen, Turin 1922.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

1. **La Justice primitive et le Péché originel d'après S. Thomas.** Les Sources — La Doctrine. Par *J. B. Kors O. P.* docteur de l'Université de Fribourg (Suisse). [Bibliothèque Thomiste. Dir. *P. Mandonnet O. P.* II]. Le Saulchoir, Kain (Belgique). Revue des Sciences philosophiques et théologiques. 1922. XII + 176 S. 8°.

2. **De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem.** Auctore *Jos. van der Meersch*, Ph. ac S. Th. D. Excerptum ex „Collationes Brugenses 22" (1922) 424—31; 506—17. 20 p.

1. Hatte die erste Nummer der Bibliothèque thomiste außer einer kurzen Biographie des hl. Thomas und einer Aufzählung seiner echten Schriften hauptsächlich eine wertvolle thomistische Bibliographie geboten (siehe ZkTh 46 [1922] 463 f), so beginnt

mit dieser zweiten Nummer die Sammlung historischer Studien über die Lehre des hl. Thomas. Der Verf. hat sich die sehr interessante, aber auch schwierige Aufgabe gestellt, die Ansicht des Aquinaten über die ursprüngliche Gerechtigkeit und die Erbsünde darzustellen. Die Arbeit zerfällt in zwei Teile: 1. Die Quellen (*Augustin, Anselm, Abälard, Honorius v. Autun, Hugo v. St. Viktor,* Summa Sententiarum, *Bernhard, Petrus Lombardus. Präpositinus v. Cremona, Wilhelm v. Auxerre, Alexander v. Hales, Albert d. Große, Bonaventura, Petrus v. Tarentaise*); 2. Die Lehre des hl. *Thomas*: a) in seinen früheren Schriften (Sentenzenkommentar, de Veritate, Contra gentiles, de Malo); b) Definitive Lehre (Kommentar zum Römerbrief, Compendium theologiae, Summa theologica).

Durch den im ersten Teil gebotenen und fleißig gearbeiteten historischen Überblick über die ursprüngliche Gerechtigkeit und Erbsünde vor Thomas wird der Leser in den Stand gesetzt, richtig zu beurteilen, was in seiner Lehre bloß überliefertes Gut und was eigene Frucht seines überragenden Genies ist. Im zweiten Teil sieht man auch, daß Thomas im Laufe der Jahre seine Ansicht durch Hinzufügen neuer Momente verbesserte, bis sie endlich in der theologischen Summe ihre definitive Fassung erhielt.

*K.* hat sich redlich Mühe gegeben, den äußerst schwierigen Gegenstand erschöpfend, lichtvoll und klar darzustellen. Er war vor allem bestrebt, die nicht immer leicht verständlichen und eindeutigen Äußerungen des hl. *Thomas* in ein geschlossenes, einheitliches System zu bringen und auf wenige einfache Prinzipien zurückzuführen. Aber hat er auch die Gefahren vermieden, die bei einer solchen Interpretationsmethode immer drohen? Man geht nämlich von einem für sicher gehaltenen Punkte aus und versucht, von da aus alle übrigen Äußerungen so zu erklären, daß sie mit demselben im Einklang stehen; dabei liegt jedoch die Gefahr nahe, daß man zu gekünstelten und mehr oder weniger willkürlichen Auslegungen seine Zuflucht nehmen muß. Ist es nun dem Verf. gelungen, uns eine in jeder Hinsicht zufriedenstellende Darstellung der thomistischen Lehre zu geben? Ich meinerseits habe die schwersten Bedenken, anzunehmen, daß Thomas wirklich das alles gelehrt hat, was *K.* als dessen definitive Lehre bezeichnet.

Nach *K.* besteht zwischen der iustitia originalis und der Gnade zwar ein kausaler Zusammenhang, aber die erste schließt die letzte nicht als Wesensbestandteil in sich ein. Die ursprüngliche Gerechtigkeit besteht in der rectitudo naturae, durch welche der Wille Gott und das niedere Strebevermögen dem Willen vollständig unter-

worfen ist. Sie ist ein entitativer Habitus, dessen nächstes Subjekt die Wesenheit der Seele ist, von welcher sie auf die Potenzen überströmt. Sie ist zwar ein dem Menschen durch seine physischen Konstitutive nicht zukommendes und daher durch die freie Güte Gottes verliehenes Geschenk; aber sie ist nicht im eigentlichen Sinne übernatürlich, sondern eine Gabe, die die spezifische Natur des Menschen in sich vervollkommnet und darum so gut wie diese Natur selbst durch die Zeugung vom Vater auf dessen Nachkommen übergehen soll. War einmal Adam als physisches Haupt und Stammvater des Menschengeschlechtes mit dieser Gabe ausgerüstet, dann ging, falls keine Sünde dazwischentrat, diese Gabe durch die motio generativa notwendig auf seine Nachkommen über, und es war zu deren Vererbung nicht notwendig, daß Gott ihn durch ein besonderes Dekret als moralischen und juridischen Vertreter der Menschheit konstituierte.

Die Erbsünde ist nichts anderes als die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit. Hatte Adam als physisches Haupt des Menschengeschlechtes dieselbe durch die Sünde verloren, dann ging diese Privation von ihm als der causa principalis durch das semen als instrumentelle und dispositive Ursache notwendig auf seine Nachkommen über. Durch die Sünde und die durch sie verursachte Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit hat Adam die Natur physisch verschlechtert und verdorben; und da keine Ursache eine Wirkung hervorbringen kann, die wesentlich vollkommener ist als sie selbst, so konnten aus dieser verderbten Natur nur der ursprünglichen Gerechtigkeit beraubte und mit der Erbsünde behaftete Nachkommen hervorgehen. Diese Privation ist aber zugleich auch schuldbar, denn alle Menschen sind infolge der physischen Einheit gleichsam Glieder eines Leibes. Gleichwie nun die einzelnen Glieder, z. B. die Hand, dadurch an der Schuld des Willens teilnehmen, daß sie von ihm bewegt werden, so ist auch die Unordnung, die sich in allen von Adam abstammenden Menschen findet, schuldbar durch den Willen des ersten Erzeugers, der durch die motio generativa auf sie übergeht.

Wie verhält sich nun die heiligmachende Gnade zur iustitia originalis? Als wesentlich übernatürliche Teilnahme an der göttlichen Natur gehört sie nicht zur Ausstattung der spezifischen Natur; sie ist ein rein persönliches Geschenk. Darum kann sie auch nicht Bestandteil der rectitudo naturae sein; sie ist nicht deren causa formalis, sondern efficiens (S. 139). Sie ist nur notwendig, um den Willen im Guten zu festigen und ihm die Kraft zu geben, die niederen Vermögen in vollkommener Unterwürfigkeit zu halten (S. 138).

Diese Interpretation, die durchaus nicht in allen Teilen durch Stellen aus *Thomas* belegt werden kann, scheint mir mehrere Widersprüche in seine Lehre hineinzutragen.

1) Ist die Gnade ein persönliches Geschenk und zugleich die Wirkursache der ursprünglichen Gerechtigkeit, dann kann auch diese kein donum naturae, sondern nur ein donum personale sein. Denn eine Gabe, welche nur die spezifische Natur in sich vervollkommnet, muß auch dann existieren können, wenn keine übernatürliche Gabe verliehen wird. Ist aber etwas in seinem Sein und Bestande von einer übernatürlichen Gabe abhängig, dann gehört es nicht weniger der übernatürlichen Ordnung an als die Ursache, von der es abhängt.

2) Ist die Gnade die Wirkursache der iustitia originalis, dann muß der Akt, durch welchen letztere fortgepflanzt wird, auch die Gnade selbst fortpflanzen. Da nun nach *K.* die ursprüngliche Gerechtigkeit durch den Zeugungsakt rein physisch den Nachkommen Adams mitgeteilt worden wäre, so müßte ebenso die Gnade ein rein physischer Effekt des Zeugungsaktes sein, was ein Unding ist, da nichts Natürliches eine übernatürliche Wirkung hervorbringen kann.

Die Antwort, die *K.* S. 141 gibt, löst diese Schwierigkeit nicht. Er meint: „La génération ne requiert rien d'autre qu'une nature droite. Que la grâce soit une condition nécessaire à la possession de cette rectitude, cela est accidentel, par rapport à la génération. Dans l'espèce, la grâce n'aurait été qu'une conditon sine qua non". Darauf ist zu erwidern: Für den Zeugungsakt rein abstrakt betrachtet, ist es allerdings akzidentell, ob zugleich mit der Natur auch die heiligmachende Gnade auf die Nachkommenschaft übergehe; aber wenn man mit dem Verf. annimmt, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit durch ihn mit physischer Notwendigkeit fortgepflanzt wird und diese die heiligmachende Gnade zu ihrer Wirkursache hat, dann kann es für den Zeugungsakt nicht akzidentell sein, daß er auch die Gnade verursache. Im Gegenteil: da die Gnade die Wirkursache der ursprünglichen Gerechtigkeit und die Wirkursache immer der Natur nach früher ist als die Wirkung selbst, so müßte in dieser Voraussetzung der Zeugungsakt natura prius die Gnade als die ursprüngliche Gerechtigkeit verursachen.

3) Ist die iustitia originalis ein Geschenk, das die Natur innerhalb der Ordnung der Natur selbst vervollkommnet, und erfordert sie zu ihrem Bestande die heiligmachende Gnade, dann kann auch die Gnade selbst kein donum supernaturale, sondern nur praeternaturale sein. Denn übernatürlich im eigentlichen Sinne ist nur das, was die Erfordernisse jeglicher Natur schlechthin übersteigt und in keiner Weise zu deren Ausstattung notwendig ist.

4) Nach *K.* ist die rectitudo naturae eine Disposition zur Gnade (S. 139). Wenn aber dies, dann kann sie nicht Wirkung

der Gnade sein, da jede Wirkung ihre Ursache voraussetzt, nicht aber zu ihr disponiert. Und es nützt nichts, mit dem Verf. auf die substanziellen Veränderungen hinzuweisen, bei denen die dispositio ultima aus der Form selbst resultiert. Denn die Gnade verhält sich ja nach ihm zur ursprünglichen Gerechtigkeit nicht wie die Form zur Materie, sondern wie die causa efficiens zu ihrer Wirkung.

Aus diesen und manchen andern Gründen halte ich dafür, daß es *K.* nicht gelungen ist, die Lehre des hl. Thomas in ein einwandfreies System zu bringen.

Außerdem scheint mir, daß die Ansicht *K.s* mit manchen Äußerungen des englischen Lehrers im Widerspruch steht.

Nach *Thomas* ist die Gnade nicht, wie *K.* meint, notwendig eine persönliche Gabe, sondern sie kann auch der ganzen Natur gegeben werden: „Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam et aliquid ex dono gratiae, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. *Et hoc modo iustitia originalis, sicut dictum est (1 q. 100 a. 1) erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente* (1 2 q. 81 a. 2). Thomas unterscheidet hier nicht zwischen donum praeternaturale und supernaturale, wie er es nach *K.* tun müßte, sondern behauptet schlechtweg, daß die gratia, mit welchem Worte er fast immer die heiligmachende Gnade bezeichnet, auch der Natur des Menschen verliehen werden kann und daß die iustitia originalis selbst diese Gnade sei. Daß ferner die Unterwerfung der Vernunft unter Gott, in welcher die ursprüngliche Gerechtigkeit in erster Linie besteht, eine wirklich übernatürliche und nicht bloß außernatürliche war, folgt klar aus den zwei folgenden Stellen. 1 q. 95 a. 1 will er beweisen, daß der erste Mensch im Stande der heiligmachenden Gnade geschaffen wurde. Dies folgert er daraus, daß daß die Unterwerfung der Vernunft unter Gott nur aus dieser Gnade hervorgehen konnte: „Unde manifestum est, quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, *sed secundum supernaturale donum gratiae*". Und 1 q. 100 a. 1 ad 2 weist er jene Theologen zurück, die zwischen der iustitia originalis und der iustitia gratuita einen realen Unterschied annahmen und behaupteten, im Urzustande hätten die Kinder bei ihrer Geburt zwar die erste, nicht aber die letzte gehabt. Dagegen bemerkt er; „Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, *consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem*, ut supra dictum est (q. 95 a. 1), necesse est dicere, quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent cum gratia". Thomas leugnet also

den realen Unterschied zwischen iustitia originalis und gratuita, den K. statuiert; nach ihm ist die subiectio rationis ad Deum übernatürlich. Sie kann aber nicht übernatürlich sein, wenn die heiligmachende Gnade nicht die *causa formalis*, sondern nur *efficiens* der ursprünglichen Gerechtigkeit war. Daher glaube ich, daß die älteren Thomisten wie *Soto*, *Medina*, *Gonet*, *Billuart* und *De Rubeis*, die der Verf. S. 133 ff bekämpft, die Lehre des hl. Thoma. richtiger erfaßt haben.

2. Nach Abschluß obiger Rezension wurde mir diese kurze Dissertation zugeschickt, welche die in der letzten Zeit besonders in der Revue Thomiste viel erörterte Frage über das Verhältnis der heiligmachenden Gnade zur iustitia originalis nach Thomas behandelt. Zu meiner Genugtuung kann ich konstatieren, daß der schon durch sein Werk: „De gratia divina" rühmlich bekannte Verfasser zu demselben Resultate kommt, das ich oben kurz andeutete: Die heiligmachende Gnade ist ein wesentlicher Bestandteil der iustitia originalis; sie ist die causa formalis der rechten Unterordnung des Willens unter Gott und dadurch auch Ursache der Unterordnung der niederen Seelenkräfte unter den Willen und des Leibes unter die Herrschaft der Seele. — Wer die einschlägigen Texte des englischen Lehrers vorurteilsfrei prüft, wird an der Richtigkeit dieser Ansicht kaum zweifeln können.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

*Alexis Mallon S. J.*, **Les Hébreux en Égypte** (Orientalia Vol. 3). Mit 46 Bildern und 1 Kartenskizze. Rom 1922, Bibelinstitut. 4°. 213 S. L 28.—.

Der Aufenthalt der Israeliten in Ägypten und ihr Auszug bildet den Gegenstand dieser reichhaltigen, anregenden und belehrenden Studie. Über keines der beiden Ereignisse gibt ein ägyptisches Denkmal oder Dokument klaren und bestimmten Aufschluß. Daß wir uns darüber nicht zu verwundern brauchen, hat schon der Ägyptologe *W. Spiegelberg*[1]) klargestellt. *Mallon* betont mit Recht im Vorwort (S. 5) dasselbe: „Die Familie Jakobs, mit Ausnahme Josephs, blieb am Rande Ägyptens wohnen; sie mischte sich nicht in das nationale Leben ein und hatte keinen Einfluß auf die Geschicke des Landes. Auch der Auszug der Israeliten hatte keine weiteren ernsteren Folgen für das Reich. Sein

[1]) Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente'. Straßburg 1904, S. 16—18; vgl. *G. Steindorff*, Die Blütezeit des Pharaonenreiches. Bielefeld und Leipzig 1900, S. 4.

blühender Zustand wurde dadurch nicht vermindert, höchstens daß es gute Arbeiter für seine Bauten verlor. Daher ist es nicht zu verwundern, daß in den auf uns gekommenen Dokumenten aus dieser Zeit diese Tatsache sich nicht aufgezeichnet findet". Für eine Studie wie die vorliegende mußten die Materialien mühsam aus vielen und oft schwer erreichbaren Werken und Zeitschriften zusammengetragen werden, um, soweit es nur eben die vorhandenen Dokumente gestatten, das Milieu zeichnen zu können, in welchem Israel in Ägypten lebte. Große Dienste leisteten dem Verfasser vor allem die Artikel des Ägyptologen *Alan Gardiner* im Journal of Egyptian Archaeology über die Geographie und Geschichte des östlichen Deltas und die archäologischen Forschungen von *Jean Clédat* über den Isthmus von Suez.

Die ersten 4 Kapitel sind mehr einleitender Natur. *M.* beginnt mit der Darstellung der Beziehungen Ägyptens und Palästinas, bezw. Syriens, vor dem Auftreten der Hebräer und behandelt daran anschließend das allmähliche Eindringen der Asiaten in Ägypten. Die Geschichte des Sinuhe und die Reden des Neferrohe (aus dem mittleren Reiche) geben ihm Gelegenheit zur Besprechung „der Fürstenmauer" an der Ostgrenze des Deltas und zur Erörterung des stetigen Druckes, welchen die Beduinen der Wüste auf Unterägypten auszuüben begannen, der dann unter den schwachen Nachfolgern der Amenemhats und Sesostris der 12. Dynastie zur Herrschaft der Hyksos führte. Nach seiner Ansicht haben diese nicht durch eigentliche Eroberung, sondern durch allmählich erfolgtes zahlreicheres Eindringen und immer größere Ausbreitung ihre Herrschaft in Unterägypten begründet, bis daß dieselbe mit dem Erstarken der nationalen Bewegung in Ägypten nach harten Kämpfen ca. 1580 v. Chr. ihr Ende fand[1]).

In die Zeit der Herrschaft des Hyksos fällt die Einwanderung des Patriarchen Jakob und seiner Söhne. Damit kommt der Verf. zu seinem eigentlichen Thema. Der Frage nach der Lage des Landes Gessen und den biblischen Berichten über die Tätigkeit Josephs in Ägypten, über die Zeit und den Verlauf und die

[1]) Das Wort „Hyksos" erklärt *M.* (s. Anhang S. 186 f) als „chef de tribu". S. dagegen *Erman-Grapow*, Ägyptisches Handwörterbuch S. 122, wo für den 2. Komponenten „hôsit" die Bedeutung „Fremdland, Wüste" angegeben ist. Im Namen des Hyksosfürsten „Ja'qob-her" möchte er sodann mit *Ed. Meyer* einen Gottesnamen finden („comme une sorte de dieu cananéen" S. 47), und deuten: „Ja'qob ist zufrieden". S. dagegen die Bemerkungen von *H. Ranke* in der Zeitschrift f. alt. Wiss. 30 (1910) 6 f.

näheren Umstände der Bedrückung durch „den Pharao, welcher Joseph nicht kannte", endlich dem Auszug Israels aus Ägypten ist der Hauptteil des Buches gewidmet. Man kann dem gelehrten Ägyptologen und Archäologen das Zeugnis nicht versagen, daß er die ägyptischen Quellen, soweit nur möglich, erschöpfend und mit großer Sachkenntnis verwertet hat. Er scheut sich auch nicht, bei aller Hochachtung vor den Meinungen anderer Gelehrter, z. B. *Navilles*, seine eigenen Wege zu gehen und seine abweichenden Ansichten zur Geltung zu bringen. Fraglich ist nur, ob er mit seinen Ansichten über die Lage des Landes Gessen, die Lage der Städte Ramesses und Pithom, die zeitliche Ansetzung des Auszuges unter Menephtah und die Auszugsroute der Israeliten durchdringen wird. Eine Lieblingsidee scheint seine Darstellung zu beherrschen: die Gleichsetzung des biblischen Ramesses mit Pi-Ramesse=Pelusium! Lebhaft bekämpft er die durch *Naville* zur Herrschaft gelangten Annahmen über die Lage des Landes Gessen am Eingang des W. Tumilat in dem von den Städten Bubastis, Belbeis und Tell-el-kebir gebildeten Dreieck, und über die Lage von Pithom=Tell el-Maṣḥûṭa. Man wird ihm gerne zugeben können, daß die Israeliten auch die weiteren Gebiete bevölkerten, welche von den alten Geographen mit Arabia bezeichnet werden und östlich vom pelusischen Nilarm sich ausdehnten. Aber seine Lieblingsidee, die Identifikation des biblischen Ramesses mit Pi-Ramesse = dem späteren Pelusium, wird wohl manche Zweifler finden. Die entgegenstehenden chronologischen Schwierigkeiten und dazu die aus der Auszugsroute der Israeliten sich ergebenden Schwierigkeiten, z. B. Ex 14,2: „sie sollen umkehren", sind vom Verf. nicht genügend gelöst. Eher könnte man ihm zustimmen in der Festsetzung des Ortes des Durchzugs der Israeliten durch das Schilfmeer (die Schwelle des Schalûf), wenn auch hier die Forschungen von *Clédat* und *Jullien* für eine etwas nördlichere Ansetzung des Durchzugsortes zu sprechen scheinen. Immerhin behält das Werk als die bis jetzt vollständigste Materialsammlung (s. bes. auch die Anhänge mit den dortselbst niedergelegten Nachrichten über den Isthmus von Suez) seinen bleibenden Wert und es bedeutet ohne Zweifel eine große Förderung der biblischen Studien, für welche man dem Verfasser aufrichtig Dank sagen muß.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

1. P. *Simon Landersdorfer O. S. B.*, **Die Psalmen** lateinisch und deutsch. Regensburg 1922, Kösel & Pustet. 8°. 416 S.

2. *Karl A. Leimbach*, **Die Psalmen**'. I. Teil: 1—75 (Biblische Volksbücher 5. Heft). Fulda 1922, Aktiendruckerei. 8°. XVIII u. 219 S.

3. *Friedr. Stummer*, **Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen.** (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums XI 1/2). Paderborn 1922, Ferd. Schöningh. 8°. XIV u. 190 S.

4. *Joseph Kley*, **Das Buch der Psalmen** exegetisch-homiletisch erklärt. 1. Heft: Die Advents- und Weihnachtszeit. Paderborn 1921, Schöningh. 8°. 79 S.

5. P. *Wendelin Meyer O. F. M.*, **Die Bußpsalmen.** (Alttest. Predigten 13. Heft). Paderborn 1921, F. Schöningh. 8°. 58 S.

6. *Leo van Heemstede*, **Psallite sapienter!** Münster 1922, Aschendorff. 12°. VIII u. 296 S.

In Ergänzung der früheren Referate über die neuere katholische Psalmenliteratur in dieser Zeitschrift 39 (1915) 741—59; 45 (1921) 278—83; 46 (1922) 143 f sollen hier die Neuerscheinungen des deutschen Buchhandels der beiden letzten Jahre — ausländische Werke sind dem Referenten leider nicht zugänglich — angezeigt und kurz gewürdigt werden. Die liturgische Bewegung einerseits und die Bestrebungen für die homiletische Verwertung der Hl. Schrift andererseits haben, wie das obenstehende Verzeichnis sofort zeigt, in erster Linie die Neuerscheinungen veranlaßt.

1. Der hochwürdigste Herr Abt von Scheyern, Dr. *S. Landersdorfer O. S. B.*, hatte schon vor seiner Berufung als Professor an das Collegium Anselmianum in Rom den vorliegenden Psalmenkommentar im wesentlichen abgeschlossen; doch konnten bei der Korrektur in manchen Punkten noch neue Ergebnisse verwertet werden. Es steckt in diesem Kommentar eine Unsumme von Gelehrtenarbeit, die aber für die Erbauung gebildeter Psalmenbeter nutzbar gemacht werden soll. „Es handelt sich", wie der Verf. selbst bemerkt (S. 5), „um einen Versuch, dem Psalmenbeter die Ergebnisse der wissenschaftlichen Psalmenforschung in gedrängter Kürze anschaulich darzubieten". Zugrundegelegt wurde der Bearbeitung die Ausgabe von *N. Schlögl*, Die Psalmen hebräisch und deutsch, Graz und Wien 1911. Doch wurde auch die sonstige außerordentlich umfangreiche Literatur, soweit erreichbar, benützt. Die Einführung (S. 7—12) orientiert über Zweck und Anlage des neuen Psalmenbuches. Die innere Spalte der Kolumne enthält den lateinischen Vulgatatext, wie er im Brevier steht. Der äußere breitere Raum der Kolumne enthält den deutschen Text, und zwar nicht die Übersetzung des nebenstehenden lateinischen Wortlautes, sondern des hebräischen Urtextes unter Eintragung aller auf Grund der übrigen Textzeugen sowie beachtenswerter

Konjekturen sich ergebender Berichtigungen. „Die Übersetzung sucht also den Psalm in dem ursprünglichen Wortlaut darzubieten, soweit dieser wissenschaftlich erreichbar ist" (S. 11). Wohl zu beachten ist aber, was der Verf. selbst hierüber urteilt (S. 12): „Es ist von selbst klar, daß von den zahlreichen textkritischen Änderungen nur ein verhältnismäßig kleiner Bruchteil wissenschaftlich vollständig gesichert ist; der weitaus größere Teil kann nur eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen". Diese Bemerkung hat gewiß ihre Berechtigung, denn die Textesverderbnisse des hebräischen Urtextes sind zahlreich genug und die von der Textkritik in Vorschlag gebrachten Änderungen sind öfters recht subjektiver Natur. Andere urteilen anders. So weichen auch die Ansichten des Referenten in gar manchen Punkten, in der Textkritik, in der strophischen Gliederung, in der Zeitbestimmung und Charakteristik einzelner Psalmen, von denen des Verf.s ab.

Es sei beispielsweise nur kurz auf die Psalmen 7, 44 (45), 48 (49), 71 (72) verwiesen. Warum wird denn in Ps 44 (45), 7—8 die Anrede „o Gott!" textkritisch eliminiert? Vgl. Hebr 1,8 f. Zu Ps 71 (72) vgl. *A. Condamins* Bemerkungen in Recherches de Science Religieuse 7 (1917) 94—98! Die vielfache Symmetrie des Psalmes in seinem Gedankenaufbau und seiner rhythmischen und strophischen Struktur, sowie (gegen *Schlögl*), die gute Überlieferung des Textes wird hier von *Condamin* schön nachgewiesen. Daß der von *Schlögl* „textkritisch hergestellte Urtext" dem verehrten Herrn Verf. für sein Psalmenwerk als Vorlage diente, war kein ganz glücklicher Griff. Das zeigt das Beispiel des Psalmes 71 (72), das zeigen überhaupt die vielen in den kurzen Anmerkungen zu den Psalmen notierten „Glossen". Zu Ps 48 (49) vgl. die Ausführungen von *B. Duhm* (Die Psalmen[3] S. 198—9) über den Kehrvers dieses Psalmes. Diese Ansicht hat auch angenommen *E. Podechard* in RB 37 (1922) 5 ss. Zu Ps 7 endlich, mit dessen Erklärung *L.* sichtlich sehr gerungen hat, vgl. *J. Hontheim*, Beiträge zur Erklärung des 7. Psalmes in dieser Zeitschrift 21 (1897) 368—72. Im Anhang des Werkes (S. 374 ff) sind noch die Cantica des römischen Breviers in der gleichen Bearbeitung wie die Psalmen hinzugefügt, eine für die brevierbetenden Kleriker willkommene Beigabe.

2. In den Bahnen der Tradition bewegt sich die bereits in 4. Aufl. erscheinende Psalmenerklärung von *K. Leimbach*, Domkapitular und Professor in Fulda. Die Einleitung vermittelt in einfacher, auch weiteren Kreisen verständlicher Sprache die für das Psalmenstudium notwendigen Vorkenntnisse. Die Übersetzung der Psalmen verfolgt den Zweck, „ein möglichst treues Bild des

hebräischen Textes der Psalmen samt den wertvollsten Verbesserungsvorschlägen darzubieten". Zu Nutz und Frommen der Brevierbeter sind ferner die wichtigsten Abweichungen der lateinischen Übersetzung in den Anmerkungen verzeichnet. Die kurzen, klaren Erklärungen der einzelnen Psalmen tragen zudem der erbaulichen Lesung und Betrachtung gebührend Rechnung, so daß man im Interesse vielbeschäftigter Brevierbeter nur wünschen kann, daß der 2. Teil dem ersten recht bald in neuer Auflage folgen möge.

3. Neue, für den Aufbau bestimmter Psalmen beachtenswerte Erkenntnisse dagegen bringt die Forschungsarbeit des Würzburger Privatdozenten *Friedrich Stummer*. Er wirft die Frage auf, ob sich eine Beeinflussung der israelitischen Psalmendichtung durch die sumerisch-akkadischen Hymnen annehmen lasse. Für die Möglichkeit, daß babylonische Hymnen nach Israel gewandert sein und dort als Vorbilder gedient haben konnten, verweist er auf die literarischen Texte der Amarnatafeln. Dann geht er aber noch weiter und behauptet auch die Wahrscheinlichkeit babylonischen Einflusses, indem er einige babylonische Elemente im Aufbau alttestamentlicher Psalmen festzustellen versucht. Zwei Hauptgruppen der sumerisch-akkadischen Hymnen werden zur Untersuchung herangezogen, die „Handerhebungs"-Texte und die „Flötenklagen"-Lieder, d. i. Individualpsalmen und Liturgien des öffentlichen Gottesdienstes. Die babylonischen Individualpsalmen enthalten im allgemeinen folgende 6 Teile (S. 9): 1. Die Anrede, 2. Die Herrlichkeitsschilderung, d. i. die Schilderung der Macht und Größe des angeredeten Gottes, 3. die Selbsteinführung des Beters, 4. die Elendschilderung oder die Klage, 5. die Bitte, 6. die Schlußformel, d. i. ein Versprechen dem Gotte gegenüber. Diese 6 Stücke werden im Hauptteil des Werkes (S. 11—127) an der Hand zahlreicher, gut ausgewählter Beispiele aufgezeigt und analysiert. Auch bei den öffentlichen Liturgien lassen sich nach *St.* die genannten Stücke im allgemeinen nachweisen. Doch ist der Aufbau derselben häufig nicht so streng schematisch wie bei den Individualpsalmen und dazu haben sich hier einige Kompositionsformen besonders ausgebildet, indem Anrede, Herrlichkeitsschilderung und Bitte gerne die Form des Responsionsgebetes oder der Litanei annehmen und bestimmte Motive, d. i. dieselben Gedanken in unwesentlicher Variierung durch mehrere Verse hindurch abgewandelt werden. Eine Eigentümlichkeit dieser babylonischen Liturgien ist endlich die Gottesrede, d. h. es tritt öfters die Gottheit selber sprechend auf, teils zur Selbstverherrlichung, teils zur Klage über ihr zerstörtes Heiligtum.

Dieselben formalen Elemente findet *St.* auch im Aufbau alttestamentlicher Psalmen, spez. natürlich der Individualpsalmen und Litaneien. Hieraus möchte er nun den Schluß ziehen (S. 179): „Bei Kulturkreisen, die sich räumlich verhältnismäßig so benachbart sind wie der sumerisch-akkadische und der palästinische, liegt es eben doch zu nahe, derartige parallele Erscheinungen durch Beeinflußung zu erklären". Doch muß er selbst zugeben, daß „kein bestimmter babylonischer Götterhymnus für einen bestimmten alttestamentlichen Psalm sich als Vorlage erweisen läßt" (S. 179). Zu wiederholten Malen legt er ferner dar, daß diese Stilformen der babylonischen Hymnen auf sumerische Vorlagen zurückgehen. Ist es da nicht wahrscheinlicher anzunehmen, daß diese formalen Elemente eben teils altes Erbgut sind, teils allgemein menschlichem oder gemeinsemitischem Empfinden entspringen? Es wird wohl nicht genügen zu sagen, daß „die Sänger des A. T. eben keine sklavischen Nachbeter ihrer sumerisch-akkadischen Meister waren"; denn die hl. Dichter Altisraels stehen in ihrer dichterischen Eigenart und Selbständigkeit, in ihrer religiös-ethischen Lebens- und Weltanschauung so hoch über den allzu schematisch arbeitenden „Dichtern" Babyloniens, daß sie nicht erst die Kompositionselemente von den babylonischen Vorlagen zu übernehmen und diese dann mit israelitischem Geiste zu erfüllen brauchten. Jedoch über die „religiöse Höhenlage der hl. Dichtung Israels" braucht sich der Referent mit dem Verf. dieser gelehrten Studie nicht auseinanderzusetzen; er begrüßt es vielmehr lebhaft, daß dieser ersten Studie noch zwei weitere Teile folgen sollen, von denen der eine die Vergleichung der Ausdrucksweise der Psalmen und der sumerisch-akkadischen Kultpoesie bringen, der andere die religiöse Höhenlage der heiligen Dichtung Israels feststellen soll. Ein positiver Ertrag, und zwar kein geringer, kann aber schon jetzt für das Psalmenstudium gebucht werden. Angesichts dieser von *St.* für den Aufbau der alttestamentlichen Individualpsalmen und Litaneien nachgewiesenen Stilelemente geht es nicht mehr an, wie es von seiten mancher Kritiker geschehen ist, Psalmen ob ihrer unvermittelten Übergänge zu zerteilen oder Teile solcher Psalmen als nachträglich eingeschoben zu erklären. Dies hat *St.* an mehreren Beispielen gut gezeigt. Siehe z. B. die Erklärungen S. 75 ff zu Psalm 40. Und was er speziell zur Lösung der Schwierigkeiten des bekannten Fluchpsalmes 108 (109) vorbringt (S. 86—88), verdient alle Beachtung. Zu S. 44 aber sei bemerkt: Ps 68 (67), 8—9 ist tatsächlich zu übersetzen: „Gott, als du auszogst vor deinem Volke" u. s. w.; denn die V. 8—15 sind wirklich geschichtliche Reminiszenzen.

4. Praktischen Zwecken dienen die beiden folgenden Veröffentlichungen. *J. Kley*, Pfarrer in Siessen (Württemberg), beginnt mit dem vorliegenden 1. Hefte eine exegetisch-homiletische Erklärung, bezw. Verwertung des Psalmenbuches. Die dargebotenen Homilien behandeln eine Reihe von Psalmen in Predigten für die Advents- und Weihnachtszeit. Es sind zu diesem Zwecke zumeist jene Psalmen ausgewählt, welche im Missale (Introitus, Graduale, Offertorium, Communio) der Advents- und Weihnachtszeit Verwendung finden. Bibel und Liturgie sind hier in anziehender Weise in Verbindung gebracht und homiletischen Zwecken nutzbar gemacht. Die Sprache dieser Homilien ist edel, ihre Durchführung den genannten Zeiten des Kirchenjahres angepaßt, wenn es auch scheinen möchte, daß da und dort die zu erklärenden Psalmverse etwas gekünstelt in das lose Gedankengefüge eingeschaltet sind. Sie sind auch wohl für ein gebildetes Publikum gedacht, das für Bibel und Liturgie Sinn und Verständnis hat. Praktische Seelsorger werden bei dieser Art von Homilien die konkrete Zielstrebigkeit vermissen. Doch lassen sich konkrete Nutzanwendungen nach örtlichen Verhältnissen nicht allzu schwer einfügen. Möge der Wunsch und die Bitte des Verf.s in Erfüllung gehen, daß die Arbeit Anklang finde und dadurch das baldige Erscheinen der folgenden Hefte bewirke!

5. P. *Wendelin Meyer O. F. M.*, bekannt durch sein vierbändiges Werk „Die Psalmen, des Priesters Betrachtungsbuch", behandelt im 13. Hefte der Alttestamentlichen Predigten in 7 Predigten über Sünde und Buße die 7 Bußpsalmen. Es sind schöne und zugleich praktische Fastenpredigten. Der Referent konstatiert mit Genugtuung, daß nach den für die Alttestamentlichen Predigten geltenden Leitsätzen der praktisch religiöse Gehalt der Bußpsalmen für das christliche Leben zielstrebig ausgemünzt ist. Möchten weitere Psalmen, wie es in Aussicht gestellt ist, in dieser zeitgemäßen Sammlung in Bälde folgen!

6. Last non least — das vielgebrauchte Wort ist hier wirklich am Platze — hat der Referent noch anzuzeigen das Werk des greisen Dichters *Leo van Hemsteede*, Psallite sapienter! In trostloser Zeit hat der edle Greis Trost gesucht und gefunden in den Jubel-, Trauer- und Bußpsalmen Israels und sie mit kundiger Hand und feinsinnigem Gemüt in deutsches Reimgewand gekleidet. Es ist ein würdiger Abschluß eines arbeitsfreudigen, dem Edlen und Schönen allzeit zugewandten Lebens. Der Mann der Wissenschaft, der sich täglich abmüht in textkritischer Kleinarbeit am hebräischen Urtext der Psalmen, nimmt diese „letzte Gabe eines

Achtzigjährigen" dankbar entgegen; denn diese Sionslieder, ins Gewand des klangvollen deutschen Reimes gekleidet, heben die Seele empor zu lichteren Höhen, trosterfüllt hoffend auf eine schönere Zukunft unseres Volkes und unserer Kirche.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Geschichte der syrischen Literatur** mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Von Dr. *Anton Baumstark*. Bonn, Markus & Weber, 1922. XVI u. 378 S. Lex. 8°. M 150.—, geb. M 190.—.

Das vorliegende Werk ist ein Lichtblick in trauriger Zeit zu nennen. Es beweist, wieviel zielbewußte Schaffensfreude eines emsigen Gelehrten und großzügiger Wagemut eines Verlegers trotz aller Hemmnisse auch heute zu erreichen imstande sind. Nicht ohne Ergriffenheit kann man im Vorwort den Bericht des tiefgläubigen Verf.s lesen von Haushaltssorgen eines Familienvaters und „Überstunden", die ihren Namen reichlich verdienen, vom benediktinischen Klosterfrieden und der Mitarbeit eines neunjährigen Sohnes. Auch die Teilnahme des bisher feindlichen Auslandes ist belehrend und gibt die tröstliche Hoffnung, daß auf dem neutralen Boden der Wissenschaft die so sehr erstrebte Wiederversöhnung zu erreichen ist.

Der gewaltige Stoff ist durch das Auftreten des Islam und die Jahrtausendwende zeitlich, durch die konfessionelle Scheidung inhaltlich geteilt („bis zum Zeitalter der christologischen Kämpfe". Nestorianer, Monophysiten, Melchiten-Maroniten). Das Hauptinteresse wird sich natürlich den ersten Jahrhunderten zuwenden; die syrische Bibel in ihren 5 Formen, die freilich sehr verschiedenen Zeiten angehören, Ephräm, Bardesanes, Rabbula erhalten eine eingehende Schilderung. Man wird natürlich nicht geringschätzen, was aus der spätern Zeit berichtet wird von bedeutenden Männern wie Iso'dadh und Dionysius Bar-Ṣalṭhī und namentlich Barhebräus, der „in der Vielseitigkeit seines Schaffens nur mit seinem abendländischen Zeitgenossen Albert d. Gr. vergleichbar" ist (S. 312).

Dem Leser drängt sich ein Vergleich mit *Bardenhewers* Monumentalwerk unwillkürlich auf. Der Bonner Honorarprofessor bietet weit mehr in Angaben der Literatur, die er bei jedem Werke genau nach Handschriften, Ausgaben, Übersetzungen gruppiert; gelegentlich ist auch auf Beschreibungen der Handschriften und Auszüge u.s.w. verwiesen. Man sehe z. B. S. 188 A. 6 nach über die Handschriften und Ausgaben der Redaktion des Thomas

v. Ḥarqel. — Daneben wird aber die Darstellung des Münchener Altmeisters in vielen Punkten bevorzugt werden. Was *Bardenhewers* Werk wirklich anziehend macht, sind die lebensfrischen Zeichnungen vom Leben und von der Lehre seiner Helden, die sich wie Oasen hervorheben aus dem sie umgebenden, trotz ihres abendländischen Inhaltes spröden Stoffe; sie zwingen den Leser, der auch *Bardenhewer* nur als Nachschlagewerk benützen möchte, zum Weiterlesen und Weiterlauschen. Daß dies im vorliegenden Werke nicht zu finden ist, hat zum großen Teile der Stoff verschuldet. Erschwert wird dann die Darstellung durch die allzu sklavisch beibehaltenen Namensformen, Wozu Nikaia u. „Ap(h)rem", Ja'qôb(h) u. Giwargis (= Georgius)? Im Register findet der Laie keinen Barhebräus und Baradaios: er muß unter Bar'Ebraja und Ja'qôb(h) Bûrdê'âna nachsuchen. Damit ist die etwas unglückliche Art der Transskription bereits erwähnt. Man wird ans Spottwort „päpstlicher als der Papst" erinnert, wenn man mit *Brockelmanns* System noch nicht zufrieden ist und, statt es nach anderen, früher eingeführten Arten zu vereinfachen, es noch schwieriger macht. Ebenso wird man über die Abkürzungen nicht gerade entzückt sein (Akk = Anmerkungen, JJ = Jahre, Re PTK statt des üblichen PRE für die Prot. Realenz. BbZ Biblische Zeitschrift). Wozu dann die neue Zitationsweise z. B. Is 42.17/49.18? — Bei Zeitschriften vermißt man nur ungern die Jahreszahl. Der Ausdruck „Großkirche, Großkirchler" kann kein Ersatz für teuer gewordene Ehrennamen sein.

Für eine Ergänzung in einer Neuauflage sei zunächst auf das andere Seitenstück verwiesen, auf *Krumbacher*, Geschichte der byzantinischen Literatur. Es zeigt, daß die Literaturgeschichte nicht getrennt werden soll von der eigentlichen Geschichte des betreffenden Volkes. Zur kirchlichen Literatur möchte man einen Abriß der betreffenden Kirchengeschichte angereiht sehen, namentlich da die Entwickelung der von der katholischen Mutterkirche abgerissenen Religionsgemeinschaften des Ostens uns etwas fremd ist. Vielleicht würden Listen von den Patriarchen der 4 Konfessionen (Nestorianer, Monophysiten, Maroniten u. Melchiten) hiefür genügen. — Noch eine Hilfswissenschaft möchte man in einem Neudruck herangezogen sehen, nämlich die Geographie, durch eine beigefügte Karte von Syrien. Sie würde gute Dienste leisten, um Stellung und Lebensgeschick der meistens mit der Bischofswürde gezierten Schriftsteller besser erfassen zu können. Hier versagt aber sowohl *Guthes* vorzüglicher Bibelatlas wie der Atlas hierarchicus von *Streit* (n. 14) als auch die neuen Atlanten.

Für kleine Ergänzungen seien genannt *J. Aufhauser*, übersetzt

in den Kleinen Texten 126 sowohl den Brief des Mara ben Serapion (S. 4—10) als auch die Abgar-Briefe und die Lehre des Addai (S. 26—31). — S. 20: Die lateinische Ausgabe des Diatessaron findet sich nach ML 68,255—358; die arabische ist zu hoch eingeschätzt. — S. 35: Die Vermutung, Ephräm „scheint in der Regel nur das Diatessaron benutzt zu haben", nicht die getrennten Evangelien, ist inzwischen durch *J. Schäfers*[1]) völlig erwiesen worden.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Die Slavenapostel.** Kritische Studien, zugleich als Replik gegen meine Rezensenten. Von *Fr. Snopek.* (Opera Academiae Velehradensis V.) Kremsier 1918. 488 S. in 8°.

Der umfangreiche Band stellt nicht das Leben und Wirken der beiden Heiligen als ein einheitliches Ganze dar, sondern ist eine Sammlung von Aufsätzen und Erörterungen über Fragen, die durch die Darlegungen des Berliner Professors *Brückner*, des Prager Professors *Fr. Pastrnek*, des Russen Dr. *Ivan Franko* und durch das neueste Werk „Kirchengeschichte Böhmens" von Dr. *August Naegle* angeregt wurden. Der Verf. befindet sich dabei in der schwierigen Lage, hauptsächlich auf Grund von Legenden, wenig zuverlässigen Chroniken und Urkunden, die in etwas unsicherer Fassung überliefert sind, seine Anschauungen beweisen zu müssen. *Sn.* hat sich sehr eingehend mit der Zeit der beiden Slavenapostel befaßt und kennt genau die Kirchengeschichte und die Rechtsanschauungen ihrer Zeit; er kann daher vieles beibringen, was zur Stütze der von ihm aus den Legenden hervorgehobenen Tatsachen dienen kann. Allein in vielen Fällen versagen die gleichzeitigen Quellen und eine Beweisführung aus der inneren Beschaffenheit oder der Chronik bleibt mehr oder weniger subjektiv.

Am sichersten ist sein Standpunkt gegenüber dem Professor *Brückner*, der die beiden Slavenapostel zu Vertretern des griechischen Schismas machen und die pannonischen Legenden als ein Werk *Methods* hinstellen möchte; sie seien auf dessen Veranlassung geschrieben, um die Berechtigung seines Auftretens und seines Kampfes gegen den Ausgang des hl. Geistes vom Vater und vom Sohne zu erweisen. Hier kann *Sn.* den Beweis erbringen, daß alle Aufstellungen des Berliner Professors als mit den anderweitig fest bezeugten Tatsachen im Widerspruche stehen. Zugleich gelingt es ihm, unsere Kenntnisse über das Wirken der

[1]) Evangelienzitate in Ephräms Kommentar zu den Paulinischen Schriften. Freiburg i. B. 1917 S. 47.

beiden Slavenapostel und ihre Zeitverhältnisse, besonders in Byzanz, Bulgarien und in Panonnien sehr zu erweitern. Die ersten 11 Aufsätze zählen daher zu den Glanzleistungen des Bandes. — Aufsatz 12 ist gegen Dr. *Pastrnek* gerichtet; es wird eingehend bewiesen, daß der Grund der Anklage gegen die beiden Apostel beim römischen Papste ein ganz anderer war als eine Verdächtigung ihrer Rechtgläubigkeit.

Nicht so günstig ist seine Stellung gegen den Russen *Franko*. Da wird zwar sicher nachgewiesen, daß Klemens von Rom eine geschichtliche Person war und Mahnschreiben an die Korinther verfaßte; was aber von der Verehrung seiner Reliquien und ihrer Auffindung im Chersones berichtet wird, ist Legende und kann nicht zur vollen Gewißheit werden. Andere Zeugnisse, die von der Legende unabhängig wären, vermag der Verfasser nicht beizubringen. Besonders bleibt auch weiterhin die Art und Weise, wie die Reliquien aufgefunden und nach Rom gebracht wurden, zweifelhaft.

Bei den Ausführungen gegen Dr. *Naegle* geht der Verf. von der Annahme aus, daß die deutschen Bischöfe, insbesondere die von Regensburg, nur deutsch sprechende Priester zur Verfügung hatten und darum auch nur Deutsche zur Predigt des Wortes Gottes nach Böhmen senden konnten. Ist das bewiesen?

Aus der Ortsnamenforschung und aus andern Quellen steht heute fest, daß durch den Druck der Avaren die in den betreffenden Gegenden wohnenden Slaven weiter nach Westen gedrängt wurden und in Österreich, Kärnten, Pustertal und vielleicht sogar im untern Inntal und in mehreren Orten Bayerns Niederlassungen gründeten. Diese wurden wohl erst allmählig durch die ringsum immer dichter werdenden Ortschaften der Germanen germanisiert, oft erst im 10. Jahrhundert. Aus diesen bekehrten Slaven gingen unzweifelhaft auch slavische Priester hervor, die mit den in Böhmen dichter wohnenden Slaven in ihrer Muttersprache verkehrten. Daß 14 Lechen zur Taufe nach Regensburg gingen, beweist nur, daß die Missionäre dieser Diözese angehörten. Wenn nun schon vor 845 katholische Priester, deren Muttersprache slavisch war, nach Böhmen zu ihren Stammesbrüdern als Missionäre kamen, so war eben Böhmen bei der Ankunft der beiden Slavenapostel in Mähren schon ein besetztes Missionsland; es durfte daher nur durch eine ausdrückliche Ermächtigung des Heiligen Stuhles von andern Missionären betreten werden. Will man diese Ermächtigung aus der Bulle „Industriae tuae" herauslesen, dann fordert dieses einen genauen Vergleich ihres Wortlautes mit den päpstlichen Kanzleiformularen jener Zeit, um einen so weit gehenden Sinn zu erweisen. Das ist aber leider hier nicht

geschehen. So dürfte *Naegle* Recht behalten, wenn er behauptet, daß die Bulle nur für die slavischen Gebiete galt, an deren Herzog sie gerichtet war. Der Beweis aus Kosmas, daß die Taufe Bořiwois durch Methodius sicher steht, leidet an dem Versehen, daß Kosmas die heute fehlenden Belege, auf die er sich beruft, nicht zur Begründung der Tatsächlichkeit der Taufe anführt, sondern zur Begründung seines Schweigens über die Wirksamkeit der Slavenapostel in Böhmen. Ferner scheint im Umstand, daß der hl. Methodius bei Svatopluk gegen die Einführung der slavischen Liturgie Widerstand fand, ein Beweis zu liegen, daß auch schon dem Mährenherzog um diese Zeit slavisch sprechende Prister lateinischen Ritus zur Verfügung standen und er durch Zulassung eines neuen Ritus nur Streitigkeiten befürchtete. Sein Anschluß an den deutschen König ist wohl nicht die einzige Ursache seiner Abneigung gegen den slavischen Ritus. Überdies verlegte der hl. Methodius seine Wirksamkeit mehr und mehr nach Südosten, vielleicht weil er merkte, daß er als Südslave mit seiner fremdartigen Aussprache bei den Nordslaven weniger beliebt sei. Die Bekehrung Böhmens blieb daher den slavischen Priestern aus den an den Grenzen der Diözese Regensburg bekehrten slavischen Ortschaften und Kreisen überlassen. So erklärt sich der Anschluß des hl. Wenzel an das Deutsche Reich viel natürlicher. Er fand eben im Reiche das, was er vor allem suchte, eine kräftige Stütze für die katholische Religion.

Bei diesem schwachen Stande unseres Wissens über die Christianisierung Böhmens wird es sich empfehlen, in der vorliegenden Streitfrage den Grad der Sicherheit bei allen Behauptungen mit größter Zurückhaltung zu prüfen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

**Concilium Tridentinum.** Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova collectio. Edidit Societas Goerresiana. Tomus VIII: Concilii Tridentini Actorum Pars V. Complectens acta ad praeparandum Concilium et sessiones anni 1562 a prima (XVII) ad sextam (XXII). Edidit *Stephanus Ehses.* 4° (XIV u. 1024 S.) Friburgi 1919, B. Herder.

Der vorliegende Band des „Concilium Tridentinum" stammt aus der Kriegszeit: das Vorwort berichtet über die Störung friedlicher Gelehrtenarbeit. Umso anerkennenswerter ist die Leistung, die auch die Bewunderung des Auslandes erregt hat. Der verdiente Herausgeber hat nach seiner Flucht aus Rom, wo seine Notizensammlung zurückgeblieben ist, zur Entschädigung in den heimischen Bibliotheken manch wertvolle Beiträge und Hilfsmittel

gefunden: so in München die Tagebuchaufzeichnungen Ficklers und zwei Hss. jenes Votums, das Jak. Laynes über die Gewährung des Kelches abgegeben hat. Eine Folge der ungünstigen Zeitverhältnisse war es auch, daß der V. Band der Acta unter Pius IV vor dem III. und IV., den „Acta Bononiae unter Paul III" und den „Acta Tridenti unter Julius III" erscheinen mußte. Die Umkehrung der Reihenfolge macht sich indes kaum bemerkbar, da das Konzil unter Pius IV selbständig zu Werke ging. Der nächste und Schlußband der Akten wird auch die Zusammenstellung und Beschreibung der verwerteten Hss. bringen. Vorläufig ist jedem Dokument der Fundort und ein Verweis auf eine etwaige frühere Ausgabe beigefügt. Was die schwere Zeit sonst an Mängeln verursacht hat, soll in den folgenden Bänden nachgebessert werden. Die Ausgabe zerfällt in zwei Teile: der erste, die Acta ante concilium beginnt mit der Wahlkapitulation vom 8. September 1559 und schließt mit den Akten der 1. vorbereitenden Generalkongregation zu Trient (15. Jänner 1562). Der Herausgeber hat die von *Susta*, Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. veröffentlichten Akten bis auf vereinzelte Stücke nicht wieder aufgenommen, sie aber in den Anmerkungen ausgiebig verwertet. Bei den von *Finazzi*, Miscell. di Stor. Ital. VI, herausgegebenen Briefen Commendones hat sich dagegen das Bedürfnis herausgestellt, sie nicht nur zu ergänzen, sondern auch in verbesserter Gestalt neu zu veröffentlichen. Von den immerhin noch zahlreichen, erstmals edierten Dokumenten seien namentlich erwähnt die Auszüge aus den Konsistorialakten und als Beigabe die Berichte des stets gut informierten venetianischen Gesandten und die in den Anmerkungen abgedrucken Notizen aus den damaligen römischen „Zeitungen", den „Avvisi di Roma". — Im zweiten Teil, den Acta concilii, sind der Ausgabe die Originalschriften des Konzilssekretärs *Angelo Massarelli* oder seines gelegentlichen amtlichen Stellvertreters zugrunde gelegt; allerdings nicht jene Originalnotizen, die sich *Massarelli* in den Kongregationen selbst in Eile gemacht hat, sondern die auf Grund dieser Notizen bald darnach redigierten Akten. *Theiner* hat dem gegenüber die sogen. spätere Rezension mit mancherlei Kürzungen herausgegeben. Es konnte auch das bisher zugängliche Material in wichtigen Stücken ergänzt werden; eine besonders schätzenswerte Bereicherung der Akten Massarellis sind die ungefähr 120 Originalvota von Konzilsvätern und einige von Theologen, die die kurzen Auszüge des Konzilssekretärs vielfach erst erklären oder auch berichtigen und einen wesentlichen Gewinn für die Geschichte des Konzils und der Theologie jener Zeit darstellen. Zum erstenmal erscheinen

auch die Theologenkongregationen vollständig nach *Massarellis* Aufzeichnungen. Die Vorgänge auf dem Konzil, wie sie sich in den Akten darstellen, sind in den Anmerkungen erläutert durch teilweise neu edierte Texte aus Konzilsbriefen; besonders wertvoll sind die aus den Aufzeichnungen des Kardinallegaten *Seripando* und des Auditors der Rota *Paleotti* geschöpften Notizen, die als unmittelbare Quellen in lebendigster Weise die Ereignisse wiederspiegeln. Der Herausg. hat keine Mühe gescheut, die Zitate aus der Bibel, den Vätern u. s. w. sorgfältigst zu verifizieren. Das Werk ist abgeschlossen mit einem sehr genau gearbeiteten Index, in den auch zur Entlastung des Apparates in der Ausgabe die kurzen Angaben über das Leben der Konzilsväter, die Zeit ihrer Ankunft auf dem Konzil u. s. w. verwiesen sind. — Das Aktenmaterial bringt dem Leser die entscheidende Bedeutung des Konzils, in dem sich die ganze Zeitgeschichte wie in einem Brennpunkte sammelt, aufs klarste zum Bewußtsein.

Was Pius IV mit den anderen Kardinälen im Konklave beschworen (n. 1), das hat er in der Bulle vom 12. Jänner 1560 aufs neue bekräftigt, seinen entschiedenen Willen, den Verheerungen der Glaubensspaltung durch die Fortsetzung des Trienterkonzils des „einzigen Heilmittels" (n. 24) und durch die energische Reform der Kirche entgegenzutreten (n. 2). Von der Aufrichtigkeit des päpstlichen Entschlusses, die zu Unrecht bezweifelt worden ist, liefern die folgenden Aktenstücke den unwiderleglichen Beweis. Die ersten Schritte des Papstes bald nach seinem Regierungsantritte und die entgegenstehenden Hindernisse lassen sich in der neuen Ausgabe viel deutlicher als bisher erkennen; Sustas Werk beginnt erst mit März 1561. An der Einsicht der Fürsten in die Notwendigkeit des Konzils und an ihrer Bereitwilligkeit es zu beschicken, kann nicht gezweifelt werden; aber es gab doch manche Schwierigkeiten zu überwinden. Solche waren namentlich die nicht übereinstimmende Auffassung über die richtige Behandlung der Protestanten und die damit zusammenhängende immer wieder auftauchende Frage, ob ein neues Konzil, wozu der Kaiser und Frankreich hinneigten, oder eine Fortsetzung des früheren von den Protestanten nicht anerkannten, was Spanien verlangte, beabsichtigt sei, die weitgehenden Forderungen des Kaisers inbetreff des Kelches und der Priesterehe etc. Bevor noch alle diese Schwierigkeiten gänzlich beseitigt waren, erschien, durch das drohende Nationalkonzil in Frankreich beschleunigt (n. 56), am 29. November 1560 die Indiktionsbulle, in der der Charakter des Konzils als Fortsetzung des früheren zwar genugsam angedeutet, aber nicht besonders betont erscheint (n. 60); dadurch war freilich, wie der venetianische Gesandte des näheren mitteilt (S. 105 Anm.), keine der beiden Parteien völlig

zufrieden gestellt. Interessant sind in der gleichen Rücksicht zwei Bullenentwürfe (n. 61 f), der eine von Delphino in Wien, der andere in Rom verfaßt. Die seitens des Kaisers und des Königs von Frankreich erhobenen Bedenken gegen die Bulle (n. 92) konnten unwirksam gemacht werden, aber der Aufruf des Papstes zur Beschickung der Kirchenversammlung blieb gerade dort ohne Erfolg, wo man ihn am dringendsten wünschte, bei den protestantischen Ständen Deutschlands. Die Bemühungen der beiden Nuntien, Commendone und Delphino, deren Klugheit und Entgegenkommen von den Protestanten selbst anerkannt wurde, scheiterten an dem geschlossenen Widerstand der Stände und an der rührigen Tätigkeit der Prädikanten. Die unruhige Lage in Deutschland, Belgien und den Niederlanden, von der uns die Nuntiaturberichte Commendones ein getreues und lebendiges Bild entwerfen, hinderte leider auch die katholischen Bischöfe Deutschlands an der Teilnahme am Konzil. Die Verhältnisse waren stärker als die Verordnungen des Papstes, daß sich kein Bischof durch einen Prokurator vertreten lassen solle, sondern persönlich zu erscheinen habe (n. 175. 203); die von Commendone mitgeteilten Antworten der deutschen Kirchenfürsten (n. 214) erklären ihre Zwangslage. Auch die Anknüpfungsversuche mit England, über die eine bisher unbekannte Instruktion des Legaten für Frankreich interessante Aufschlüsse gibt (n. 15; vgl. n. 12. 109. 154), blieben gänzlich erfolglos. — Gleich zu Beginn der Konzilsarbeiten drohte eine empfindliche Störung seitens der spanischen Bischöfe, die mit dem Erzbischof von Granada an der Spitze die Entscheidung der Kontinuationsfrage verlangten; ein Brief des Bischofs von Sutri und einer von Seripando (n. 213; S. 291 Anm. 2) beleuchten das sehr gefährliche Intermezzo. Nach Beschwichtigung dieses Sturmes begann das Konzil die Behandlung des Bücherverbotes; die Rücksicht auf die noch zu erwartenden Konzilsteilnehmer, besonders auf die Protestanten, verbot zunächst die Vorlage dogmatischer Stoffe. Als Ergebnis wurde in der zweiten Sitzung (XVIII) das Indexdekret publiziert: eine Väterdeputation sollte den Büchermarkt prüfen und zweckdienliche Abwehrmaßregeln beraten. Sodann wurden alle, die durch den Index betroffen werden konnten, sowie alle Andersgläubigen unter Zusicherung liebevoller Aufnahme zum Konzil eingeladen. Endlich verfügt das Dekret, daß eine der folgenden Generalkongregationen rechtskräftig das sichere Geleit ausstellen könne. Nach eingehender Beratung, nicht ohne ernste Bedenken wurde in einer Generalkongregation für die deutschen Protestanten das sichere Geleit, wie es unter Julius III gegeben war, wiederholt und auf die anderen Nationen ausgedehnt, bei denen „öffentlich und ungestraft" falsche Lehren gepredigt würden; diese merkwürdige Fassung ergab sich aus der Rücksicht auf die Inquisition

in Rom, Spanien und Portugal. Trotz des Entgegenkommens des Papstes gelang es nicht, auch für die Häretiker in rein katholischen Ländern den Beschluß des sicheren Geleites zustande zu bringen; über die diesbezüglichen Bemühungen unterrichtet gut ein Brief des Bischofs von Modena an Morone (S. 375 Anm. 1). Die nächste Vorlage bildeten 12 Reformartikel, deren erster über die Residenzpflicht der Bischöfe und Kleriker zu erregten Debatten führte und den Fortgang der Konzilsarbeiten erheblich behinderte. Eine sehr starke Minorität (nach n. 265 von 66 gegen 71) verlangte beharrlich eine Entscheidung des Konzils, daß die Residenzpflicht göttlichen Rechtes sei. Erst die Versicherung des Konzilspräsidenten, daß diese Frage gemeinschaftlich mit der Priesterweihe behandelt werden solle, beruhigte die Gemüter und so konnten noch 1562 mehrere Reformdekrete, sowie Lehrkapitel und Kanones über das hl. Meßopfer veröffentlicht werden. Als letzte Frucht langer und lehrreicher Debatten wurde in der 6. Sitzung auch ein Dekret über den Kelch zur Abstimmung gebracht, das eine definitive Konzilsentscheidung auf spätere Zeit verschiebt und für jetzt einzelne Mittsteller an den hl. Stuhl verweist. Bei all der Aufregung auf dem Konzil selbst und der ganzen damaligen Zeit erscheinen die klaren und einfachen Dekrete wie das Walten des Geistes, der über den Wassern schwebt.

Die Wissenschaft wird dem Herausgeber für seine unter den drückenden Verhältnissen doppelt verdienstvolle Arbeit aufrichtig Dank wissen. Dieser Band des Trienterkonzils und der fast gleichzeitig erschienene 7. Bd. der Geschichte der Päpste von Pastor, der *Ehses* gewidmet ist, sind in den Wirren des Krieges und Zusammenbruches Großtaten der katholischen Wissenschaft.

Innsbruck. Franz Pangerl S. J.

**Corpus Catholicorum.** Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Münster i. W., Aschendorff. 8°.

1. Johannes Eck, Defensio contra Amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones (1518). Herausg. von Prof. Dr. *J. Greving*. (LXXV u. 96 S.) Grundpreis 5.60, für Subskribenten M 4.75.

2. Joh. Eck, Epistola de ratione studiorum suorum (1538). — Erasmus Wolph, De obitu Joan. Eckii adversus calumniam Viti Theodorici (1543). Herausg. von *J. Metzler S. J.* (VIII u. 128 S.) 1921. M 3.60 u. M 3.05.

3. Johannes Cochlaeus, Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem de sacramentorum gratia iterum (1523). Herausg.

von Dr. theol. und phil. *J. Schweizer*. (VIII u. 66 S.) 1920. M 2.40 u. M 2.05.

4. Hieronymus Emser, De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est (1519). — A venatione Luteriana aegocerotis assertio (1519). Herausg. von Dr. *Fr. N. Thurnhofer*. (VIII u. 111 S.) 1921. M 3.60 u. 3.05.

5. Kaspar Schatzgeyer O. F. M., Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum (1522). Herausg. von P. Dr. *U. Schmidt O. F. M.* (XXVIII u. 180 S.) 1922. M 6.50 u. M 5.50.

Die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum versandte 1919 den ersten Jahresbericht. Er beginnt mit einem Nachruf auf den allzu früh (6./5. 1919) verstorbenen Gründer Prof. Dr. *Greving*. Als stellvertretender Vorsitzender fügte Prälat *Ehses* ein Geleitwort bei. Im Oktober 1920 ging die Leitung definitiv über auf Geheimrat Prof. Dr. *Ehrhard*.

*Greving* hat auf 25 Seiten die Grundsätze für die Herausgeber zusammengestellt (Heft 1 S. 51*–75*). Wir heben kurz die hauptsächlichen hervor. Die Textausgabe muß wissenschaftlichen Anforderungen genügen und zugleich das Verständnis erleichtern; sie soll ferner einen durchaus sachlichen Charakter wahren. Daher werden Abhandlungen über Inhalt und Wert der Schriften von der Textausgabe geschieden. Philologische Gesichtspunkte werden neben den theologischen und historischen als mitbestimmend anerkannt. Auch kleinere literarische Stücke finden in Sammelheften Platz. Für die Editionstechnik gelten einheitliche Regeln.

Das neue große Unternehmen, welches volle Billigung verdient, ist wesentlich verschieden von der Wiener und Berliner Herausgabe der Kirchenväter. Dort ist die wichtigste und schwierigste Arbeit, den maßgebenden Text aus einer großen, weitschichtigen handschriftlichen Unterlage heraus klar vorzulegen. Hier stehen wir zu Beginn der Buchdruckerkunst. Oft sind die textvergleichenden Vorarbeiten bald erledigt. Die Abhängigkeit von der altkirchlichen Literatur (durch Verifizieren der Zitate) und die richtige Einstellung in die damalige Zeit nehmen das Hauptinteresse in Anspruch.

In der Akribie ist *Grevings* Ausgabe der „Defensio" mustergültig. Fast auf jeder Seite entdeckt man einen ungeheuren Aufwand von Zeit und Mühe, um Zitate zu verifizieren. Da in allen Heften Kriegspapier ferngehalten ist, so ist die Ausstattung eine glänzende. — *J. Metzlers* Ausgabe von Ecks Selbstbiographie soll gemäß dem Wunsch des Gründers des C. C. ein zuverlässiges Nachschlagewerk für alle Bearbeiter Eck'scher Schriften sein

in Rom, Spanien und Portugal. Trotz des Entgegenkommens des Papstes gelang es nicht, auch für die Häretiker in rein katholischen Ländern den Beschluß des sicheren Geleites zustande zu bringen; über die diesbezüglichen Bemühungen unterrichtet gut ein Brief des Bischofs von Modena an Morone (S. 375 Anm. 1). Die nächste Vorlage bildeten 12 Reformartikel, deren erster über die Residenzpflicht der Bischöfe und Kleriker zu erregten Debatten führte und den Fortgang der Konzilsarbeiten erheblich behinderte. Eine sehr starke Minorität (nach n. 265 von 66 gegen 71) verlangte beharrlich eine Entscheidung des Konzils, daß die Residenzpflicht göttlichen Rechtes sei. Erst die Versicherung des Konzilspräsidenten, daß diese Frage gemeinschaftlich mit der Priesterweihe behandelt werden solle, beruhigte die Gemüter und so konnten noch 1562 mehrere Reformdekrete, sowie Lehrkapitel und Kanones über das hl. Meßopfer veröffentlicht werden. Als letzte Frucht langer und lehrreicher Debatten wurde in der 6. Sitzung auch ein Dekret über den Kelch zur Abstimmung gebracht, das eine definitive Konzilsentscheidung auf spätere Zeit verschiebt und für jetzt einzelne Bittsteller an den hl. Stuhl verweist. Bei all der Aufregung auf dem Konzil selbst und der ganzen damaligen Zeit erscheinen die klaren und einfachen Dekrete wie das Walten des Geistes, der über den Wassern schwebt.

Die Wissenschaft wird dem Herausgeber für seine unter den drückenden Verhältnissen doppelt verdienstvolle Arbeit aufrichtig Dank wissen. Dieser Band des Trienterkonzils und der fast gleichzeitig erschienene 7. Bd. der Geschichte der Päpste von Pastor, der *Ehses* gewidmet ist, sind in den Wirren des Krieges und Zusammenbruches Großtaten der katholischen Wissenschaft.

Innsbruck. Franz Pangerl S. J.

**Corpus Catholicorum.** Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Münster i. W., Aschendorff. 8°.

1. Johannes Eck, Defensio cont. Amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones (1518). Herausg. von Prof. Dr. *J. Greving*. (LXXV u. 96 S.) Grundpreis 5.60, für Subskribenten M 4.75.

2. Joh. Eck, Epistola de ratione studiorum suorum (1538). — Erasmus Wolph, De obitu Joan. Eckii adversus calumniam Viti Theodorici (1543). Herausg. von *J. Metzler S. J.* (VIII u. 128 S.) 1921. M 3.60 u. M 3.05.

3. Johannes Cochlaeus, Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem de sacramentorum gratia iterum (1523). Herausg.

von Dr. theol. und phil. *J. Schweizer*. (VIII u. 66 S.) 1920. M 2.40 u. M 2.05.

4. Hieronymus Emser, De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est (1519). — A venatione Luteriana aegocerotis assertio (1519). Herausg. von Dr. *Fr. N. Thurnhofer*. (VIII u. 111 S.) 1921. M 3.60 u. 3.05.

5. Kaspar Schatzgeyer O. F. M., Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum (1522). Herausg. von P. Dr. *U. Schmidt O. F. M.* (XXVIII u. 180 S.) 1922. M 6.50 u. M 5.50.

Die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum versandte 1919 den ersten Jahresbericht. Er beginnt mit einem Nachruf auf den allzu früh (6./5. 1919) verstorbenen Gründer Prof. Dr. *Greving*. Als stellvertretender Vorsitzender fügte Prälat *Ehses* ein Geleitwort bei. Im Oktober 1920 ging die Leitung definitiv über auf Geheimrat Prof. Dr. *Ehrhard*.

*Greving* hat auf 25 Seiten die Grundsätze für die Herausgeber zusammengestellt (Heft 1 S. 51*—75*). Wir heben kurz die hauptsächlichen hervor. Die Textausgabe muß wissenschaftlichen Anforderungen genügen und zugleich das Verständnis erleichtern; sie soll ferner einen durchaus sachlichen Charakter wahren. Daher werden Abhandlungen über Inhalt und Wert der Schriften von der Textausgabe geschieden. Philologische Gesichtspunkte werden neben den theologischen und historischen als mitbestimmend anerkannt. Auch kleinere literarische Stücke finden in Sammelheften Platz. Für die Editionstechnik gelten einheitliche Regeln.

Das neue große Unternehmen, welches volle Billigung verdient, ist wesentlich verschieden von der Wiener und Berliner Herausgabe der Kirchenväter. Dort ist die wichtigste und schwierigste Arbeit, den maßgebenden Text aus einer großen, weitschichtigen handschriftlichen Unterlage heraus klar vorzulegen. Hier stehen wir zu Beginn der Buchdruckerkunst. Oft sind die textvergleichenden Vorarbeiten bald erledigt. Die Abhängigkeit von der altkirchlichen Literatur (durch Verifizieren der Zitate) und die richtige Einstellung in die damalige Zeit nehmen das Hauptinteresse in Anspruch.

In der Akribie ist *Grevings* Ausgabe der „Defensio" mustergültig. Fast auf jeder Seite entdeckt man einen ungeheuren Aufwand von Zeit und Mühe, um Zitate zu verifizieren. Da in allen Heften Kriegspapier ferngehalten ist, so ist die Ausstattung eine glänzende. — *J. Metzlers* Ausgabe von Ecks Selbstbiographie soll gemäß dem Wunsch des Gründers des C. C. ein zuverlässiges Nachschlagewerk für alle Bearbeiter Eck'scher Schriften sein

Sie ist denn auch dadurch charakteristisch, daß reiche, vielfach neue bio- und bibliographische Aufschlüsse über Eck in den Anmerkungen geboten werden. — Die Art, wie Eck in der Epistola seinen Studiengang wiedergibt, ist nach autobiographischer Humanistensitte zu würdigen. Der zweite Teil des Werkes: „Wolph über das Lebensende des Eck" führt uns ein in den häßlichen Brauch der Zeit, beim Tod eines politischen oder religiösen Gegners verleumderische Gerüchte zu verbreiten.

*Schweizer* bringt die polemische Fehde des Cochläus gegen Luther und in ihr die erste Widerlegung der Sola-Fides-Lehre. Auch Cochläus hat zu Luthers Freunden gezählt; wie Emser geriet er erst später in Gegensatz zu ihm und reihte seine Kampfschriften bescheiden erst nach denen Emsers ein. Liest man heute nach 400 Jahren diese einfachen Darlegungen gegen die Hauptthese Luthers, „der Glaube allein macht gerecht", so sieht man, wie es selbst einem theologisch noch wenig geschulten Manne leicht war, den großen Reformator zu widerlegen. Die einfachen Sätze gelten heute jedem als selbstverständlich[1]). — Am 13./8. 1519 richtete *Emser* an den Administrator des Prager Erzbistums, den Leitmeritzer Propst Johann Žak einen Brief; der Verfasser hat ehrlich versichert, es habe ihm der Gedanke fern gelegen, Luther anzugreifen; er wollte nur die böhmischen Katholiken beruhigen. Der Reformator sah sich allerdings durch dies Schreiben über die Leipziger Disputation vor die für ihn tückische Alternative gestellt, sich entweder offen auf Seiten der Hussiten in Böhmen zu stellen oder die in Leipzig verteidigten Lehren zu widerrufen. Die

[1]) Z. B. „Ex operibus legis nemo justificatur" (Rom 3,20): Accepto verba Pauli, vituli [Lutheri] sensum non accepto. Cur ita? Quia vitulus intelligit haec verba generaliter de omnibus operibus fidelium, cum Paulus dicat solum de operibus legis, legis inquam Judaicae, non evangelicae. Nam illis temporibus grandis erat (ut videre licet in Actibus ap.) inter Christi fideles quaestio de legis observatione. Et obtinuit Paulus apud Apostolos et seniores in concilio, non oportere jugum legis imponi illis, qui ex gentibus in Christum credebant . . . Caeterum adversus justitiam legis operum evangelicae nusquam disputat aut loquitur, sed bonis operibus attribuit gloriam, honorem, pacem, mercedem, denique a Deo vitam aeternam. S. 36,17: neque operibus justificationem in totum (ut mentitur vitulus) adimit Paulus, neque eam soli fidei tribuit. Hoc enim faciens loqueretur non solum contra Christum et Jacobum, sed et generaliter contra omnem scripturam legis et prophetarum, evangelii item et quicquid est canonicarum epistolarum.

Additio zum Emserschen Steinbock, welche Luther sofort (Ende September 1519) erließ, ist wohl die heftigste all seiner Streitschriften. Hiergegen gab der form- und weltgewandte Emser Anfang November eine „Assertio a venatione Luteriana“ heraus. Nimmt man *G. J. Planck*[1]) aus, so haben die Protestanten überall Luthers Urteil über Emser nachgesprochen. Und doch welch freundlichen, heiteren, gewandten Eindruck macht dieser „Steinbock“ neben dem polternden Luther! Allüberall hatte er literarische Freunde und stand auch in enger Verbindung mit böhmischen Katholiken[2]). *Thurnhofer*, der über das Verhältnis Emsers und Pirkheimers und über den Humanisten Adelmann Studien veröffentlichte, hat die beiden Emserschriften ediert. Natürlich ist Emser als begeisterter Humanist von Erasmus abhängig[3]). Dieser führt die Theologie zur Quelle zurück[4]). Gleich ihm redet Emser verächtlich über das Chorgebet[5]), über die Mönche, die unter der Kapuze „mehr Hochmut bergen als der Bischof unter der Mitra[6]) und die auf Wagen einherfahren, indes der Bischof zu Fuß geht[7]). In heiterer Form waren das Keulenschläge gegen den Mönch Luther. 'Eben so frisch und schelmisch berichtet er sein Umsatteln zur Jurisprudenz[8]); erst im Alter des Methusalem wäre man damals in den Studien der hl. Schrift unter der Leitung der Leipziger Theologie-Professoren bis zum Propheten Isaias im A. T. gekommen. Als Jurist urteilt Emser sehr verständig über das Decretum Gratiani[9]). Das Hauptthema der Leipziger Disputation, ob der Primat des Papstes jure divino oder jure humano sei, war nach Emser eine bis dahin unentschiedene Streitfrage[10]). Sehr klar hebt er das Hohepriestertum des Petrus und den Opfercharakter der hl. Messe hervor[11]): er war auch selbst zum Priester geweiht worden.

Editions-Arbeiten erfordern viel Sorgfalt. Soviel deren nun auch hier zur Anwendung kam, so läßt sich doch in reger Anteilnahme hie und da eine Kleinigkeit aufgreifen und zum ändern vorschlagen. Bei *Metzler* ist in der Defensio J. Eckii S. 42 A. 4 statt 25. Sept. 1516 nach *Barge*, H. Andreas Bodenstein von Karlstadt (1. Bd. S. 463) zu lesen 26. April 1517. — Bei *Schweizer* gibt

---

[1]) Geschichte unsers protestantischen Lehrbegriffs 1, 220—24.

[2]) S. 64, 17 certius habeo multorum tam nobilium quam civium fideli testimonio.

[3]) 80, 15 78, 1 73, 19 74, 10.

[4]) S. 80, 15. [5]) S. 69, 12. [6]) S. 73, 19.

[7]) S. 74, 10. [8]) S. 72, 14. [9]) S. 71, 17.

[10]) S. 36, 9. [11]) S. 74, 23.

es Interpunktions-Verstöße, die bei einer Textausgabe an wichtigen Stellen nicht ohne Bedeutung sind. Der einfache, aber dicke Punkt nach Wittembergensem ist ganz verfehlt; so wie jetzt das Titelblatt und S. 1 sich ausnehmen, liest jeder Ununterrichtete zwei verschiedene Schriften des Cochläus heraus. In Wirklichkeit handelt es sich um eine einzige Schrift. Die Originaldrucke S. 9 korrigieren diese falsche Auffassung. — Dem Titelblatt folgt die Liste der Herausgeber: in der Mitte schließt der mit L anhebende Doktor mit einem Punkt ab, indes das mit W beginnende Schlußglied durch ein Komma weiteren Anschluß zu empfehlen scheint. Auf S. 46* ist für das Ausrufungszeichen eine besondere Bedeutung festgelegt; an den folgenden Stellen dürfte sie schwerlich anzuwenden sein[1]). — Noch ein Wort zum Inhalt des Titels. Der Herausgeber legt nahe[2]), in dem Adjektivum „cucullatus" (adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem) sei eine Anspielung auf den Vogel Kuckuck. Leider hat er hierfür gar keinen Nachweis erbracht. Unter den Bildern, welche die Zierleisten beleben, findet sich allerdings ein Mann mit Eulen- oder Kuckuckskopf[3]). Wahrscheinlich ist aber der Verfasser durch die deutsche Lautähnlichkeit zwischen „cucullatus" und „Kuckuck" auf die Anspielung gekommen. Da waltet nun eine große Verschiedenheit zwischen unserm deutschen Sprachempfinden und dem des 16. Jahrh.s ob. Der Gebildete dachte und schrieb damals Latein, gab sogar seinem deutschen Namen eine lateinische Form und hörte den ursprünglichen deutschen Sinn aus dem Lateinnamen heraus[4]). Man sucht aber vergebens nach Beispielen, wo einem lateinischen Wort eine deutsche Bedeutung oder Anspielung beigelegt würde, die sich aus Lautähnlichkeit Gleichklang etc. ergebe. — Cucullatus hat daher[5]) nur die verächtliche Bedeutung von Kuttenträger. — Bei *Emser* findet sich wie bei dem gleichzeitigen Ignatius die typische Bedeutung von Babylon und Jerusalem[6]); Böhmen ist das Land babylonischer Wirrnis und Aberglaubens[7]); es ist „Babylons elende Tochter"[8]). Vergleicht man noch die hier veröffentlichten Schriften mit den gleichzeitigen Briefen des Ignatius, Franz Xaver und deren ersten Gefährten, so findet sich bei letzteren keine Spur von der uns heute abgeschmackt vorkommenden Mischung hoch christlicher und rein heidnischer (antik klassischer) Gedankenwelt. In bewußtem Gegensatz zu Erasmus ist sie von Ignatius ferngehalten. Trotzdem erstrebten die Humanisten in ihren Zitaten

[1]) S. 8 A. 4; S. 11 A. 1; S. 20 A. 4; S. 23 A. 2; S. 56 A. 2.
[2]) S. 7 A. 4.
[3]) S. 10 Kleindruck.
[4]) Z. B. S. 27, 28 Du arme Schnecke.
[5]) S. 42, 26; S. 16, 20.
[6]) S. 40, 7.
[7]) S. 29, 7.
[8]) Ps 136, 8; S. 30, 5.

und klassischen Anspielungen ein wirkliches Ideal. Augustinus hat oft durch Parallelen und durch Gegensatz der christlichen und heidnischen Anschauung geistvoll und zugleich erhebend gewirkt[1]). — Das bei Emser gesuchte Zitat[2]) findet sich in cant. cant. expositio lib. 1 ML 91,1070 D „sed haereticus, ut artificiosus deciperet infirmos, junxit mendacio perfidiae veritatem catholicae professionis". — Der Text Emsers[3]): „nam ut Chrisostomus inquit, vera Christi caritas nullam desiderat multitudinis gloriam" findet sich dem Sinne nach oft in dem sermo „de inanis gloriae cupiditate"; ein ganz wörtliches Lateinzitat aus dem griechischen Chrysostomus dürfte es damals schwerlich geben[4]). — Der von P. *Metzler*[5]) gesuchte Text Augustins ist aus der Geschichte der Bibelübersetzungen sehr bekannt (De doctrina chr. 2,11 ML 34,43: „Latini autem interpretes nullo modo (numerari possunt). Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari", vgl. ferner ep. 116, 35 ML 22, 952: „tanta Latinorum interpretum, qui qualescunque hoc ausi sunt".

Mit Heft 5 ist Geheimrat Prof. Dr. *Ehrhard* als Leiter des C. C. und als Herausgeber [S. IV] zum erstenmal im Titelblatt angeführt. Der Münchener Franziskaner Dr. *U. Schmidt* legt das Scrutinium divinae Scripturae seines Ordensbruders Kaspar Schatzgeyer aus dem Jahre 1522 vor. Ganz im Gegensatz zu Emser spottet Schatzgeyer nicht über das Mönchtum; seine Ausführungen über Gelübde und Ordensstand[6]) stehen an letzter Stelle, bringen also das Werk zum Abschluß und gehen auf alle Einzelheiten ein. Eine friedvolle Ruhe, die Gründe und Gegengründe nüchtern abwägen will, charakterisiert das Scrutinium. Jedes Kapitel („Conatus") gibt die Auffassung der Neuerer wieder. Alle polemische Schärfe ist ferngehalten. Es kommen nur sachliche Erwägungen zur Geltung, diese sind aber durchaus überzeugend geboten. Luthers Aufstellungen folgen die entgegenstehenden katholischen Grundsätze. Als Beispiel mag Conatus VIII über „die Kommunion unter beiden Gestalten" und zwar in der letzten knappen Zusammenfassung (S. 115,1–8) dienen. Der Franziskaner Eberlin von Günzburg, dessen Zeugnis für die älteste Ausgabe des Scrutinium uns wertvoll ist, arbeitete damals schon in stürmischer, volkstümlicher Art für die Reformation und Pellikan, der seinem Ordensbruder

[1]) Ep. 40 c. 4 n. 7 ML 33,157 Helden für Helenas Schönheit gegen Troja, Blutzeugen gegen Sodom für eine weit höhere Schönheit.
[2]) S. 36, 4 und S. 66, 2.
[3]) S. 64, 11.
[4]) Vgl. Ecks Thesenreihe S. 79 A. 5.
[5]) S. 70, 5 A. 3.
[6]) Conatus X, 128—59.

Schatzgeyer das Vorwort schrieb, fiel auch später zu den Neuerern ab. — Luther wirft Schatzgeyer vor, er wolle Christus und Belial, hl. Schrift und gottlose Scholastik in Einklang bringen. Und doch haben der occamistische Luther und der skotistische Franziskaner in ihrer systematischen Einstellung viel Gemeinsames: Gottes absoluter Wille ist das Prinzip alles Seins, die erste Norm und der Zweck aller Gesetze; das Verdienst guter Werke ist nicht abhängig von ihrem inneren Wert, sondern vom Willen Gottes, der sie annimmt; eine menschliche Handlung wird dadurch sündhaft, daß sie Gottes Willen mißfällt; der sündhafte Charakter ist wieder läßlich oder schwer (Todsünde), je nach dem Willen Gottes, nicht nach dem innern Unwert der Tat. Mit dem Scrutinium Schatzgeyers stehen wir im Jahre 1522 noch ganz zu Beginn der religiösen Kämpfe. Pellikan sagt am Schluß seines empfehlenden Vorwortes, der Verfasser sei stets bereit, sich dem Urteil der Kirche zu unterwerfen. Das Ziel, das im Scrutinium ausgesprochen wird, zur religiösen Klärung beizutragen und, falls nicht ein Ausgleich stattfinde, so doch zu einer klaren Scheidung zu kommen, war für die damalige Zeit ein sehr hohes. — Schatzgeyer hatte als Oberer am Generalkapitel zu Carpi 1521 teilgenommen. Hier waren alle Mitglieder des Franziskanerordens zum Kampf gegen die Irrlehre verpflichtet worden. Durch die Berührung mit Italien und Spanien kam der bayerische Obere in dem zentral regierten Bettelorden zur Einsicht, daß die häretischen Strömungen des Heimatlandes nicht ausschlaggebend sein können. Seinem Untergebenen Eberlin von Günzburg und Pellikan war dieser Höhenblick nicht gewährt. — P. *Schmidt* hat seine ausgezeichnete Arbeit dem heimgegangenen Lehrer Prof. *Knöpfler* gewidmet. Neben den biblischen und nicht biblischen Zitaten ist ein Personenregister beigefügt, das über die Autorenzitate weit hinausgeht; ganz besonders reichhaltig ist das Sachregister ausgeführt.

Bonn. Heinrich Bruders S. J.

**Lehrbuch der Nationalökonomie** von *Heinrich Pesch S. J.* II. Bd.: Allgemeine Volkswirtschaftslehre, I. Volkswirtschaftliche Systeme. Wesen u. disponierende Ursachen des Volkswohlstandes. 2. u. 3. Aufl. Freiburg 1920, Herder. XIV u. 737 S. gr. 8°.

Im Vorwort zur 1. Aufl. dieses Bandes schrieb der Verf.: „Ich habe kein gelehrtes Werk, sondern ein nützliches Buch schreiben wollen". Nun aber wird jeder irgendwie kundige Leser sagen müssen, daß er ein solches Werk geliefert hat, welches sich unter den gelehrtesten Lehrbüchern der Nationalökonomie sehr wohl

sehen lassen darf. Charakteristisch an dem Werke ist nicht nur die Besprechung möglichst aller Probleme, sondern auch die Beurteilung und Lösung der einzelnen Fragen von hoher Warte aus. An Gründlichkeit steht es keinem Werke nach. Immer gewahrt der Leser, daß der Verf. nicht etwa nur dem Urteile anderer folgt, sondern selbständig in die Werke der Autoren, die Einzelfragen behandelt haben, eingedrungen ist und nun ein selbständiges Urteil über Wert oder Unwert ihrer Lehren abgibt. Er liebt es, seine eigene Ansicht mit den Worten eines hervorragenden Nationalökonomen wiederzugeben und so ihr besondere Autorität zu verleihen, wenngleich, so schien es mir an manchen Stellen, er selbst seine Anschauung in noch mehr präziser und umfassender Weise dargelegt hätte.

Weiterhin ist dem Werk charakteristisch das vom Verf. S. 212 ausgesprochene Urteil, daß er „allgemein die Aufgabe der Wissenschaft heutzutage weniger in der Polemik als in der positiven Förderung wissenschaftlicher Erkenntnis erblicken möchte, unter bereitwilliger und gerechter Anerkennung alles dessen, was die moderne Wissenschaft geleistet hat". Dem kann man nur zustimmen. Werke, die unter vollständiger Wahrung der christkatholischen Lehren eine Wissenschaft positiv zu fördern bestrebt und geeignet sind, werden sich auch in solche Kreise, die den Lehren des Christentums feindlich gegenüberstehen, viel leichter den Weg bahnen als jene, welche die Polemik und negierende Kritik einer gründlichen und umfassenden Darlegung vorziehen. *P.* schreibt mit größter Ruhe und wohltuendster Sachlichkeit. Doch hält ihn das nicht ab, klar und unumwunden sein Verwerfungsurteil, sei es über allgemeine Richtungen in der Volkswirtschaftslehre, sei es über die Meinungen einzelner bald mehr bald weniger maßgebender Persönlichkeiten, auszusprechen.

Das ganze Werk trägt den Titel „Lehrbuch der Nationalökonomie". Der Verf. wollte eine Volkswirtschaftslehre, nicht zugleich aber auch eine Gesellschaftslehre schreiben: er berücksichtigt diese letztere nur, wo sie für die Volkswirtschaft von Bedeutung ist. Wo aber der Stoff ihre Berücksichtigung verlangt, da wird sie mit derselben Gründlichkeit behandelt wie die nur volkswirtschaftlichen Fragen.

Der zweite Band enthält 4 Kapitel: 1) Die älteren volkswirtschaftlichen Systeme (Merkantilismus, Physiokratismus, individualistisches Industriesystem von Adam Smith. Ihre Lehre vom Wesen und den Ursachen des Volkswohlstandes. Das soziale Arbeitssystem); 2) Der Volkswohlstand im Sinne des sozialen Arbeitssystems; 3) Territorium und Volkswohlfahrt; 4) Volk und Volkswohlstand.

*P.* bekennt sich zum „Solidarismus". Er hat meiner Ansicht auch sehr gut daran getan, den Ausdruck „christlicher Sozialismus", den andere, zum Teil mit Berufung auf ihn, einzuführen versuchten, zu vermeiden. Die Hoffnung, durch Annahme dieses Ausdruckes manche Sozialdemokraten zu uns herüberzuziehen, dürfte sich wohl als trügerisch erweisen; groß aber ist die Gefahr, unter den gläubigen Christen und Katholiken die Urteile über den Sozialismus noch mehr, als es ohnehin schon geschieht, zu verwirren. Was die Worte Sozialismus, Sozialisieren u. ähnl. wesentlich besagen, die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, also allgemeine Abschaffung des Privateigentums an denselben, läßt sich mit den Anschauungen und Forderungen des Christentums nicht vereinbaren; „christlicher Sozialismus" ist eine contradictio in terminis. Auch nach Leo XIII ist das Privateigentum auch an den Produktionsmitteln eine Forderung des Naturgesetzes, welches einen integrierenden Bestandteil des christlichen Sittengesetzes ausmacht.

Wenn nun auch *P.* mit seinen Ansichten sich ganz auf dem Boden der katholischen Lehre hält, so „theologisiert" er doch nicht, d. h. er stützt seine Urteile nicht mit Gründen, die der positiven Theologie und der Offenbarungslehre entnommen sind; das System, welches als Ganzes und in seinen Einzelheiten bei ihm zur Geltung kommt, ist „kein theologisches, sondern ein sozialphilosophisches System" (S. VI). Tatsächlich genügt ja auch eine gründliche und gesunde Philosophie dazu, um die fundamentalen Wahrheiten und Forderungen der Volkswirtschaftslehre festzustellen (Dasein Gottes, Erschaffung der Welt, Wesensbestimmung des Menschen, Existenz eines Naturgesetzes und natürlicher Rechte u. s. w.), welche, wie der Verf. sich richtig und schön ausdrückt, für uns „Leuchttürme" sind, um die Riffe und Klippen gefährlicher Irrtümer zu vermeiden.

Eine Bemerkung sei gestattet. Bei der Besprechung des „individualistischen Naturrechtes" der Physiokraten S. 94 ff sagt der Verf.: „Das Naturrecht reduziert sich auf einige fundamentale Rechte und Rechtssätze. Was einzelne Gelehrte daraus abgeleitet haben, hat lediglich den Wert, der ihrer Schlußfolgerung zukommt. Und nicht gerade alle sind dabei ohne Fehl geblieben, wie unsere physiokratischen Denker beweisen". Die Worte sind, im Sinne des Verf.s ausgelegt, gewiß richtig; doch könnten sie die Anschauung nahe legen, als ob sich in praktischen Fragen mit dem Naturrechte wenig machen ließe. Dem ist aber nicht so. Das Naturrecht umfaßt gewiß „fundamentale Rechte". Über diese Rechte stellt aber das natürliche Rechtsgesetz nicht nur einige allgemeine oder grundlegende Sätze auf; mit der

bloßen Vernunft lassen sich aus diesen Sätzen auch ganz partikuläre Folgerungen ziehen, die dann, falls sie wirklich richtige Schlüsse sind, gleichfalls zum Naturrechte gehören. Die Lehren der christlichen Moral, welche teils unter dem umfassenden Titel „Von der Tugend der Gerechtigkeit", teils in Anlehnung besonders an das fünfte, siebente und achte Gebot Gottes dargelegt werden, sind ganz vorzüglich Folgerungen aus den naturrechtlichen Grundlehren. Gewiß begegnet man da manchem Zweifelhaften, aber doch überwältigend vielem, was allgemein als wahr und bindend anerkannt wird. Was im theologischen Unterrichte, der ja unter der unmittelbaren Leitung des authentischen kirchlichen Lehramtes steht, darüber gesagt und in den vom gleichen Lehramte approbierten Büchern vorgetragen wird, läßt sich, wenn es sich um ganz allgemein angenommene Lehren handelt, auch nicht als „Meinung der Gelehrten" ablehnen, wenn i n auch gewiß noch nicht der Wert unfehlbarer Lehrentscheidungen zukommt. Wenn darum die Existenz eines Naturrechtes im Sinne einer Vielheit von natürlichen subjektiven Rechten von einem Katholiken nicht angezweifelt werden darf, da diese Lehre zum eisernen Bestande der katholischen Moral gehört, so gilt das nicht nur von einigen allgemeinen Grundsätzen über diese Rechte, sondern auch von den aus ihnen mit logischer Notwendigkeit sich ergebenden allgemein anerkannten Folgerungen. Im Anschluß hieran sei weiter bemerkt, daß der Staat ohne Zweifel über den Kreis der natürlichen Rechte hinaus neue Rechte verleihen, daher auch wohl eine Pflicht, die an sich nur Liebespflicht ist, zu einer Rechtspflicht machen kann (S. 275). Umgekehrt kann er dann auch die natürliche Rechtssphäre der Bürger einschränken, ihnen also Rechte nehmen. Das eine wie das andere kann er aber nur dann tun, wenn sein Zweck, das Gemeinwohl es verlangt.

Diese Neu-Auflage des II. Bandes zählt um 80 Seiten weniger als die erste Auflage. Das kommt vor allem daher, daß einige Abschnitte, die mehr der speziellen als der allgemeinen Volkswirtschaftslehre angehören, nunmehr der noch ausstehenden „speziellen Nationalökonomie" vorbehalten wurden. Hingegen hat der Verf. den Abschnitt über den Solidarismus, oder wie er sich treffend ausdrückt, „das solidaristische Arbeitssystem", nicht unbedeutend erweitert (S. 213—284).

In diesem zweiten Band legt *P.* dann auch den für die christliche Wirtschaftsordnung sehr wichtigen Begriff des Gemeinwohles eingehend dar, indem er (S. 297 ff) zwischen dem Gemeinwohle (bonum commune, b. publicum, salus publica) und dem Wohle aller (salus universalis, bonum univ.) genau unterscheidet.

Ferner sei noch auf die Darlegung und Beurteilung des „Be-

völkerungsprinzips von Thomas Robert Malthus" (S. 549—593) aufmerksam gemacht, das durch Mißverständnis und unrichtige Auslegung so verheerend für die Familien und ganze Staaten geworden ist, vielleicht aber mehr noch als Vorwand benutzt wurde, die eigene Genußsucht, Bequemlichkeit u. s. w. damit zu bedecken.

Auf die vielen anderen Vorzüge des Werkes einzugehen, gestattet der Raum nicht. Dasselbe besitzt wegen seiner gründlichen Behandlung aller volkswirtschaftlichen Fragen dauernden Wert.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

1. **Das Sacramentarium Gregorianum** nach dem Aachener Urexemplar. Herausg. von D. *Hans Lietzmann*—Jena. Mit Registern von *H. Bornkamm*. (Liturgiegeschichtliche Quellen von Dr. *B. Kunibert Mohlberg* und Dr. *Adolf Rücker*. Heft 3.) Münster i. W. 1921, Aschendorff. (XLVI u. 186 S.) 8°.

2. **Ein vorhadrianisches gregorianisches Palimpsest-Sakramentar** in Gold-Unzialschrift. Nebst Zugabe einer unbekannten Homilie über das kananäische Weib. Herausg. von P. *Alban Dold*—Beuron. Mit einem Lichtdruck. (Texte und Arbeiten herausg. durch die Erzabtei Beuron. I. Abt. Heft 5.) Kunstschule Beuron u. Leipzig 1919, Harrassowitz. (VIII u. 78 S.) 8°.

1. Die liturgiegeschichtlichen Forschungen können am besten durch verläßliche Textausgaben gefördert werden, namentlich wenn es möglich ist, die ursprüngliche Gestalt eines wichtigen liturgischen Buches durch methodische Vergleichung der Abschriften und einen zuverlässigen Stammbaum mit wissenschaftlicher Zuverlässigkeit wieder herzustellen. Das ist besonders notwendig bei dem lange verwendeten Sacramentarium Gregorianum, das zum Zwecke der Anpassung an veränderte Orts- und Zeitverhältnisse sehr viele Änderungen, Einschübe, Umstellungen und Neuordnungen erfahren hat.

Den ältesten und ursprünglichen Text des Gregorianums besitzen wir nicht mehr. *Wilmart's* vermeintliche Entdeckung, daß sich in einem Palimpseste von Monte Cassino ein Fragment einer Abschrift des Ursakraments aus der Zeit vor Hadrian I († 795) erhalten habe, erwies sich als irrig. Auch P. *Alban Dold*, der in einem Palimpseste des Mainzer Priesterseminars einige Bruchstücke einer vorhadrianischen Abschrift des Gregorianums gefunden zu haben glaubte, vermag diese Annahme gegen die sachlichen Einwendungen des P. *Mohlberg* nicht genügend zu verteidigen (Theologische Revue 18 (1919) 210–214. 327—329). Sehr

wahrscheinlich stammt auch diese Goldschrift erst aus karolingischer Zeit und ist eine Abschrift des Aachener Urexemplars für eine der vielen Kirchen des fränkischen Reiches.

Das Urexemplar selbst, das Hadrian Karl dem Großen gesandt hat, ist von diesem in Aachen hinterlegt worden, damit sich daraus die verschiedenen Kirchen des ausgedehntes Reiches Abschriften nehmen und ihren Gottesdienst, besonders aber die Meßgebete nach römischem Vorbilde einrichten könnten. Es war nach dem Briefe des Papstes an Karl ein sacramentarium „inmixtum", das heißt wohl ein Sacramentarium im strengen Sinne ohne Evangelien, ohne Episteln und ohne andere Zutaten, mit Ausnahme der durch Papst Gregor II (715—731) eingeführten Meßgebete an den Donnerstagen der Fastenzeit, dann der Festmessen an den Tagen Mariä Geburt und Himmelfahrt, die erst nach 600 erwähnt werden, und am Feste des heiligen Papstes Gregor. Leider ist uns dieses Urexemplar nicht erhalten. Es sind aber zahlreiche Abschriften auf uns gekommen, von denen sich einige in ihrem Titel als Abschriften „ex authentico libro bibliothecae cubiculi" geben, während andere durch den Prolog „Hucusque" als verbesserte und vermehrte Ausgaben des Gregorianums gekennzeichnet sind. In der ersten Reihe ist die älteste der Kodex n. 159 (164) von Cambrai, der im Auftrage des Bischofs Hildoard um 812 geschrieben wurde und vermutlich aus dem Original selbst entnommen ist. An der Spitze der zweiten Reihe, die sehr wahrscheinlich von dem berühmten Lehrer Alkuin mit den für das Frankenreich erforderlichen Zusätzen versehen und an manchen Stellen verbessert wurde, steht der Kodex der päpstlichen Bibliothek im Vatikan Ottob. 313 Wo diese beiden verläßlichen Handschriften übereinstimmen, „haben wir unweigerlich den Text der Aachener Vorlage" (Einl. XXV). Nur wenn diese beiden auseinandergehen, muß der ursprüngliche Text durch andere kritische Hilfsmittel erst festgestellt werden. Nach diesem Grundsatze richtet sich der Herausgeber bei der Herstellung des Textes. Die Grundlage bietet der Kodex von Cambrai, offenbare Fehler und Versehen dieser Handschrift werden mit Hilfe anderer Handschriften im Texte selbst verbessert, aber zugleich auch die Lesart von Cambrai im kritischen Apparate vermerkt. Da sind auch alle Verschiedenheiten der bedeutendsten andern Handschriften genau angegeben. Um aber dem Benützer auch den Vergleich des Gregorianums mit dem Leonianum und Gelasianum zu erleichtern, ist noch ein zweiter Apparat hinzugefügt, in den auf die gleichlautenden Gebete in den drei Sakramentarien nach den besten Ausgaben verwiesen wird. Dadurch wurde diese Ausgabe

zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für liturgiegeschichtiche Studien. Das von *H. Bornkamm* angelegte Wortregister ist reichhaltig und zuverlässig, aber das Verzeichnis der Formeln läßt manchmal im Stich.

2. Das zweite Unternehmen bringt das eben erwähnte „vorhadrianische Sakramentar in Gold-Unzialschrift". Die Berichte des Herausgebers über die Heimat der Handschrift, die Beschreibung des Kodex und die Erörterungen über die Lagen und ihre Zusammensetzung, das Alter und die Heimat der obern Schrift sind klar und überzeugend. Auch die Aufteilung der wiederbeschriebenen Blätter nach ihrer ursprünglichen Ordnung beruht auf langer Beschäftigung mit ähnlichen Arbeiten und enthält lehrreiche Fingerzeige, wie man in ähnlichen Fällen vorgehen muß, um zu einem sichern Ergebnis zu kommen. Auch die Beschreibung der Ausstattung und der Schrift des Sakramentars beruht auf guter Kenntnis der Schriften des frühen Mittelalters.

Weniger gelungen sind die Beweise für das angebliche Alter des Palimpsestes. Am meisten baut *D.* auf die vermeintliche Rubrik FRM INM APM auf p. 138 des Palimpsestes zum Schlusse der Oration „Super Populum". Schon die Stelle, wo diese angebliche Rubrik eingefügt ist, macht die Sache verdächtig. Man erwartet unmittelbar nach „per dominum" nichts anderes als eine Kürzung der Worte „nostrum Jesum Christum", und nicht eine nur Eingeweihten verständliche Kürzung FRM INM APM (Fratrum ieiunium apostolicum). Mit Recht glaubt daher P. *Mohlberg* in seiner Besprechung (Theol. Revue 18 [1919] 213) in *Dolds* Deutung dieser Buchstabenreste einen Lesefehler erblicken zu müssen. Er sieht in den Photographien folgende Buchstaben: NRM IHM XRM d. h. die auch in Goldschriften übliche Kürzung für „nostrum Jesum Christum". Damit fällt aber der Hauptbeweis für den vorhadrianischen Ursprung der Goldschrift. Die anderen Beweise sind unzureichend. Die Handschrift ist, wie auch *Lietzmann* annimmt, karolingisch und ein Bruchstück aus einer für kirchliche Zwecke hergestellten Prachtabschrift des Hadrianischen Gregorianums, die entweder mittelbar oder unmittelbar auf das Urexemplar in Aachen zurückgeht.

Im Anhange fügt *D.* aus der obern Schrift eine wertvolle Homilie über das kananäische Weib (Mat 15,21—28) hinzu, die offenbar einmal, wenigstens stückweise, als Lesung für die Matutin im Gebrauche war und für die Geschichte der Predigt um 1100 nicht ohne Bedeutung ist.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

*Wenzel Stoderl*, **Zur Echtheitsfrage von Baruch** 1—3,8. Münster i. W., 1922, Aschendorff. 8°. 22 S. M 10.—.

Privatdozent Dr. *W. Stoderl* (Prag) unterzieht in seiner Habilitationsschrift die Echtheit des 1. Teiles des Buches Baruch einer eingehenden Untersuchung und die dagegen vorgebrachten Einwände einer sachgemäßen Kritik. Die für die Echtheit sprechenden äußeren und inneren Gründe sind gut herausgearbeitet, spez. die Berührungspunkte des in Frage stehenden Abschnittes mit dem Buche des Propheten Jeremias. Die Lösung der vorgebrachten Einwände ist, mit Ausnahme der Zeitbestimmung von Bar 1,1 f, zutreffend. Der vom Verf. zu dieser Stelle gemachte Verbesserungsvorschlag und die Zählung der (?) Jahre nach der Wegführung Jojakins erscheinen nicht sehr wahrscheinlich. Da dürfte die gewöhnliche Annahme: „im 5. Jahre nach der Zerstörung Jerusalems" doch besser dem Zusammenhange entsprechen. Konnte nicht die nähere Bestimmung des Monats: „im fünften (Monat)" nach der gleichen Jahreszahl: „im fünften Jahre" leicht in Wegfall kommen? Was aber der Verf. sagt (S. 21 f; vgl. S. 9) von der späten Abfassungszeit des Buches Daniel und der Kürzung der neubabylonischen Geschichte durch einen makkabäischen Bearbeiter dieses Buches, welcher „Nebukadnezar mit Nabunaid und Evil-Merodach mit Baltasar zu je einer Person verschmolz", ist abzulehnen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

*Arthur Allgeier*, **Bibel und Schule.** Eine Einleitung ins Alte Testament für Religionslehrer in 6 Vorlesungen. Mit 12 Bildern und 1 Tafel. 8°. XII u. 122 S. Freiburg i. Br. 1922, Herder.

Das Buch ist nicht eine Einleitung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern eine populärwissenschaftliche Orientierung über aktuelle biblische Fragen und Materialien, welche der Förderung der Religionskenntnisse an den Mittelschulen durch die Religionslehrer dienen können. Was sich über den geschichtlichen Hintergrund des A. T., seine einzigartige religiöse Stellung, seine literarische Eigenart, seinen theologischen Wert und seine pädagogisch-didaktische Bedeutung in 6 Vorträgen sagen läßt, das ist von Prof. *Allgeier* (Freiburg) übersichtlich und klar zusammengestellt worden. Die beigegebenen Literaturnachweise sind für die Religionslehrer ein guter Behelf, um sich gegebenen Falls in die einzelnen Fragen mehr vertiefen zu können. Auch für gebildete Laien wird das anziehend geschriebene Buch von großem Nutzen sein.

Innsbruck. J. Linder S. J.

**Alttestamentliche Predigten**, hsg. von P. Dr. *Tharsicius Paffrath O. F. M.* 11. u. 12. Heft: Moses von *Martin Kreuser*. — 14. Heft: Die Nachexilischen Propheten von Dr. *Joh. Albert Aich*. Paderborn 1921/22, Schöningh. 8°. 91 S. M 6.75 u. M 9.30.

Seit der Anzeige der 10 ersten Hefte dieser Sammlung in dieser Zeitschrift 45 (1921) 284—88 sind 3 weitere Arbeiten erschienen. Über Heft 13: *W. Meyer*, Die Bußpsalmen s. die Besprechung S. 84. *M. Kreuser* hat in seinen 15 Predigten die wirkungsvollsten Momente der Mosesgeschichte herausgegriffen und in eindringlicher, pathetischer Sprache auf die Nöten und Übel unserer Zeit angewendet. Kinderzucht und Schule, Gotteshaus und Priestertum, Schuld und Sühne, Leiden und Kreuz sind unter anderm die Themata, welche aus der Lebensschule des Moses zur Belehrung und Weckung der Gemüter verwendet werden. Auch *J. A. Aich* hat seine Stoffe gut gewählt und die messianischen Gedanken, Erlösung, Meßopfer, Priestertum und zeitgemäße Wahrheiten über Heiligkeit und Heiligung der Ehe in Kürze wenigstens, soweit es eben der verfügbare Raum gestattete, zur Darstellung gebracht.

Innsbruck. J. Linder S. J.

1. Als die Zeit erfüllt war. **Das Evangelium des Matthäus**, dargelegt von *H. J. Cladder*. 2. u. 3. Aufl. von *Herm. Dieckmann*. Freiburg, Herder [1922]. XII, 268 S. 8°. Grundpreis geb. M 6.—.

2. **Das Evangelium nach Matthäus**, übersetzt und erklärt von *Jakob Schäfer*. Steyl, Missionsdruckerei [1922]. 98 S. 8°. M 20.—.

3. **Das Evangelium J. Ch. nach Matthäus.** Für gebildete Christen übersetzt und kurz erklärt von *Joh. E. Niederhuber*. Mit Abbildungen. 8° (203 S.) Regensburg 1922, Kösel-Pustet. Grundpreis M 3.—, 3.30 und 3.70.

Dem steigende Interesse, welches sich unseren Evangelien in weiten Kreisen zuwendet, verdanken wir 3 volkstümliche Erklärungen des ersten Evangeliums.

1. *Theodor Zahn* hat (Einleitung[3] II 292) sehr richtig bemerkt: „In Bezug auf Großartigkeit der Konzeption und Beherrschung eines gewaltigen Stoffs durch bedeutende Gedanken kommt in beiden Testamenten keine Schrift geschichtlichen Inhalts dem Mtev. gleich; in dieser Hinsicht wüßte ich auch aus der sonstigen Literatur des Altertums ihm nichts an die Seite zu stellen". Allein den vollgültigen Beweis für diese Bewertung hat erst der allzufrüh heimgegangene Schrifterklärer in Valkenburg in packender Weise

gebracht. Er weist einen Gedanken nach, der in eiserner Folgerichtigkeit von Mt durchgeführt ist und vom Leser herausgefühlt werden kann: der Unglaube des Judenvolkes gegen seinen gottgesandten Messias wird vom erzürnten Apostel, der eben das unfruchtbare Ackerfeld verläßt, ein letztesmal schlagend widerlegt. Nicht nur der völlig überzeugende Aufbau, sondern auch die meisten Einzelheiten erhalten in dieser Beleuchtung lebendige Gestalt.

Mit Recht kann der Verf. S. 6 sein Buch als zeitgemäß hinstellen gegen den Abfall von unserem Herrn. Rm 11,19—21 wären noch eindringlichere Worte zu lesen für jeden, der das Judenproblem mit der Stimmung Rm 9,1—5 beherzigt.

Die Übersetzung ist durchaus originell, frisch und meist sehr gut gelungen; einzelne Ausnahmen sind z. B. 3,11; 6,2. 5; 8,8; 11,19; 26,63. Auch in der Sache wird man nur selten in der Lage sein, ein Fragezeichen zu machen oder ernsten Widerspruch zu erheben. So würde man bei Erklärung der 8 Seligkeiten und des Ölberggebetes eine andere Fassung vorziehen.

Der Herausgeber war bemüht, „durch Ausschaltung alles fremden, nicht matthäischen Gedankengutes . . das Buch einheitlicher zu gestalten" (S. VII). Leider konnte das bei dem einmal gewählten Titel des Buches, der bekanntlich paulinisch ist (Gal 4,4), nicht gut geschehen. Meines Erachtens würde 21,43: „euch wird das Gottesreich genommen werden", viel besser als Motto sich eignen; S. VI ist gleichfalls Fremdgut (AG 13,46) an die Spitze gestellt. Eine kleine Verschiedenheit betreff des Wertes des Schekels und der Höhe des Judaslohnes (S. 167. 237. 246) wird in der bald zu erwartenden Neuauflage ausgeglichen werden.

2. Mehr in hergebrachten Formen ist das nützliche Büchlein des Mainzer Exegeten gehalten. Der gut übersetzte Text ist durch eingeschobene, in Klammern gesetzte Bemerkungen in sehr geschickter Weise erweitert und zugleich erläutert. Dem letzteren Zwecke dienen auch die Anmerkungen, welche sich am Schlusse zusammengestellt finden. Wenn man auch diese etwas erweitert sehen möchte und manche andere Stellen vielleicht mehr einer Erläuterung bedürften, so ist doch auch in der vorliegenden Form ein sehr nützliches Hilfsmittel geboten, das erste Evangelium weitern Kreisen bekannt zu machen.

3. Umfangreicher als die Schrift *J. Schäfers* ist das gut ausgestattete Büchlein des Regensburger Bibelforschers. Dem lateinisch-deutschen Teile sind treffende Inhaltsangaben vorausgeschickt; ihm folgen knappe, gutgewählte Erklärungen. Freilich zeigt ein Vergleich mit dem Buche *Cladders*, wieviel eine zielbe-

wußte einheitliche Auffassung des ersten Evangeliums den nach dieser Darstellung etwas lose zusammenhängenden Teilen noch Zuwachs an Leben und Kraft bieten könnte.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

**Biblia sacra sec. Vulgatam Clementinam** a P. *Michaele Hetzenauer O. M. Cap.* Ratisbonae, Pustet, 1922. 5 Bändchen. 16° (XIV. 608. 604. 491. 437. 552 S.) Grundpreis M 25.—.

P. *Hetzenauer* hatte seiner textkritischen Ausgabe der offiziellen Römischen Vulgata, welche in dieser Zeitschrift 31 (1907) 102 gebührend belobt wurde, im Jahre 1914 eine Handausgabe folgen lassen (Regensburg, Pustet. XX u. 1281 S. 8°), die in den letzten Jahren 3 Neudrucke erfuhr. Wiederholt wurde der Wunsch ausgesprochen, der Verfasser möge dem Großoktavbande noch eine auf mehrere Bändchen verteilte Taschenausgabe zur Seite geben. Diese liegt nun im handlichen Format der „Bibliotheca ascetica" vor. Aus technischen Gründen konnte eine genau nach den bekannten Gruppen der Hl. Bücher anzustellende Teilung in 4 Bände nicht durchgeführt werden; so finden wir die Gruppen Gen—2 Sam, 1 (3) Reg—Ps, Prov—Jer, Ez—2 Mach samt den 3 Apokryphen und das Neue Test.

*Hetzenauers* Bibel hat sich durch die großen Vorzüge, namentlich die wohlgelungenen Einteilungen und Inhaltsangaben, rasch eingebürgert und *Fillions* Ausgabe verdrängt. Es wird darum auch die Taschenbibel bei allen, denen ihr Druck, der dem Pustet Miniatur-Brevier entnommen ist, nicht zu klein ist, auf freudige Aufnahme rechnen können. Kleine Druckfehler der größeren Ausgabe sind verbessert; die wohl geübten und erfahrenen Regensburger Korrektoren sorgten dafür, daß der Druck der neuen Ausgabe durchaus geglückt zu nennen ist.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

**Das Leben Jesu.** Betrachtungen besonders für Ordenspersonen von P. *Ignaz Watterott O. M. I.* Paderborn 1922, Ferd. Schöningh. 8°. 4 Bände. Gr. M 56.—. I. Bd.: Verborgenes Leben des Gottmenschen (Advent bis Vorfasten) XVI u. 211 S. — 2. Bd.: Kreuz und Glorie (Septuagesima bis Himmelfahrt) XVI u. 388 S. — III. Bd.: Lehre und Wunder (Pfingsten bis September) XVI u. 320 S. — IV. Bd.: Lehre und Wunder (September bis Advent) XVI u. 391 S.

Mit großer Freude liest man im Vorwort die Versicherung des Verf.s, er wolle den Heiland kennen und lieben lehren. Gute

Kenntnis und Betrachtung der Evv. sollen die Seele zu diesem Ziele führen. Darum will er das ganze Leben Jesu, womöglich in seinem geschichtlichen Verlauf, vorführen; darum will er auch jedesmal im 1. Teil der einzelnen Betrachtungen eine gründliche, auf die hl. Väter und gute Exegeten zurückgehende Erklärung bieten, „so daß die Tatsachen wie ein Gemälde vor der Seele stehen oder die Wahrheiten, die der Heiland verkündigt, sich mühelos dem Geiste vorstellen". Im 2. Teil will er nur „Stoff zu heilsamen Erwägungen und guten Vorsätzen" angeben, wobei die Kirchenväter, die nach der Kösel'schen Ausgabe zitiert werden, zu Worte kommen sollen. — *W.* legt großes Gewicht auf diese Ausführungen des Vorwortes und niemand wird ihnen die Zustimmung versagen. So müßte ja das ideale Betrachtungsbuch aussehen! Er gibt sich sodann redlich Mühe, dieses Versprechen einzulösen. Liebevoll geht er auf Einzelnes ein. So bietet er für Advent und Weihnachten 60 Betrachtungen über die Kindheitsgeschichte des Heilands. Lk 1,26—38 ist in 12, manchmal weniger inhaltsreichen, Betrachtungen vorgelegt. *W.* ist immer bemüht, als solides Fundament eine genügende, leicht faßliche und doch anziehende Erklärung zu bieten. Meistens ist er dabei recht glücklich. So sind z. B. die 34.—50. Betrachtung des IV. Bandes recht ansprechend.

Daß der Verf. im 2. Teil nur Anregungen geben will und nicht den ganzen Gang der Betrachtung vorzeichnet, wird vielen Beifall finden. Die Betrachtungen sind ja für Ordenspersonen geschrieben und setzen mit Recht einige Selbständigkeit und Übung im betrachtenden Gebet voraus. So erhält die Seele die nötige Bewegungsfreiheit; die Freude an eigener Arbeit und eigenem Finden nimmt zu. Die meist recht reichhaltigen Anregungen erhalten durch Einfügung liturgischer Gebete und Väterstellen einen eigenen Schwung und eine höhere Weihe. So wird auch dem einfachen Laienbruder manche Perle aus den Schriften der Väter geboten, die ihm sonst ein verborgener Schatz bliebe.

Einige Erklärungen werden allerdings weniger befriedigen. So I S. 18 ff „Maria = Myrrhenduftige, Herrin, Stern des Meeres". I 74 f „... pax hominibus bonae voluntatis" = wenn sie „nur etwas guten Willen" haben. Auch die Erklärung und Einteilung der eucharistischen Rede scheint weniger gelungen. Doch das Werk will ja zunächst ein Betrachtungsbuch sein. — Die Fülle der Gedanken und die reichliche Verwendung der Väter verleitet *W.* bisweilen zu Unklarheiten. III S. 127 wird zuerst ausgeführt, aus Gottlosigkeit entsteht Unreinheit; in der Anwendung aber heißt es: Die jungfräuliche Reinheit ist ein Mittel zu tieferer Erkenntnis Gottes. Zu Mt 12,38—42

(IV 219) folgt auf dem Umweg über Lk 11,13—3 [illegible]e Anwendung auf die läßliche Sünde, die mit der ersten Stelle in gar keinem Zusammenhang steht und sich auch aus der zweiten nur gezwungen ergibt. Da bei W. eine Einteilung der Betrachtung in Punkte fehlt, somit das gedächtnismäßige Einprägen ohnedies erschwert ist, müßten Unklarheiten auf alle Fälle vermieden werden.

Der Verf. bemüht sich, seinen Gedanken ein schönes sprachliches Kleid zu geben. Umso auffallender ist die schlechte Übersetzung einiger Vätertexte, für die allerdings nicht *Watterott* allein verantwortlich ist (vgl. I 115, II 147, IV 229). Wie würde erst das Bild des Heilandes gewinnen, wenn schon die hl. Schrift, deren Text er den einzelnen Betrachtungen vorausschickt, in einer schönen, fließenden Übersetzung geboten würde! Eine Überprüfung der Stellen zeigt indes, daß er die neuen, guten Übersetzungen leider nicht zu Rate gezogen hat. Recht praktisch sind die Inhaltsverzeichnisse, besonders im IV. Bande. Der Priester wird sich dieselben auch für die Predigt zu Nutze machen.

Klagenfurt. Florian Schlagenhaufen S. J.

**Mönchtum und Urkirche** von Dom *Germain Morin O. S. B.* (Der kathol. Gedanke III.) Übersetzt von *Benedicta v. Spiegel O. S. B.* 8°. 198 S. München 1922, Theatinerverlag. Geb. M 80.—.

Der Verf. bietet uns hier eine recht anziehende Empfehlung des altehrwürdigen Benediktinerordens. Ausgehend von der Schilderung der Jerusalemer Christengemeinde AG 2,37—45 entwickelt er in anschaulicher Weise Sinn und Geist der hl. Regel, so daß sie dem Leser wahrhaft zu Herzen spricht und dieser hinter der Regel das Bild des hl. Ordensstifters selbst zu sehen glaubt. Ganz besonders überrascht die weise Maßhaltung und Weitherzigkeit der Regel (Kap. 10); herrliche Gedanken bietet auch Kap. 11 über „Die Freude".

Mißverständlich ist der Vergleich mit neueren Orden (S. 123). Die halbe oder ganze Stunde Betrachtung wird nicht gehalten, um dann für den Tag fertig zu sein, sondern im Gegenteil, um dem Geiste tagsüber bei den vielen Arbeiten die Sammlung vor Gott im Gebete zu erleichtern. Die Vorgänge bei der Bekehrung zum Christentum (siehe Kap. 1—4), sowie die spezifisch judenchristliche Frömmigkeit der ersten Jerusalemer Kirche (Kap. 7) darf man nicht schlechthin als apostolisches Vollkommenheitsideal hinstellen. — Etwas befremdend wirkt es, wenn S. 109 die Auffassung, der Beruf der Benediktiner sei die Ausbreitung des Reiches Gottes vor allem durch den feierlichen Chordienst, als Zu-

weisung „einer minderen Rolle" bezeichnet wird. Besteht denn nicht gerade darin der Ruhm des Benediktinerordens und seine überzeitliche, nie veraltende Berechtigung?

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

**Papst und Kurie**, Ihr Leben und Arbeiten von *Alphons Victor Müller*—Rom. Perthes, Gotha. XIII u. 243 S. 8°. M 25.—.

Das Buch will, wie der Verf. erklärt, „dem gebildeten Leser die heutige Einrichtung und den heutigen Betrieb der Römischen Zentral-Kirchenverwaltung vor Augen führen". „Es beschränkt sich also darauf zu zeigen, wie dieser große Organismus in der Gegenwart lebt, sich bewegt und betätigt, in theologischer, kanonistischer, liturgisch-zeremonieller und kirchenpolitischer Hinsicht. Die Form, in der der Verf. diesen Aufklärungszweck erreichen will, soll die eines Lese- und Nachschlagebuches sein, ohne daß aber dadurch die wissenschaftliche Genauigkeit leiden soll". Der Verf. glaubt deshalb auf den äußeren wissenschaftlichen Apparat verzichten zu müssen. Es ist dies im Sinne der Wissenschaftlichkeit zu beklagen, denn so ist es unmöglich, die einzelnen Behauptungen, die der besonnene Leser nicht selten mit einem Fragezeichen versehen wird, nachzuprüfen. Viel lieber hätte man auf gar manche ziemlich oder bisweilen auch sehr nebensächliche Einzelheiten verzichtet, besonders auf diese oder jene Anekdote, die zwar für manchen Leser pikant sein mag, von anderen auch nicht unkontrolliert hingenommen werden will, die Wissenschaftlichkeit jedenfalls nicht erhöht. Daß der Verf. seinen bekannten Standpunkt (er ist einst Dominikaner gewesen, dann vom Orden und von der Kirche abgefallen) nicht aufgegeben, würde auch, ohne daß er dies im Vorwort eigens erklärte, an verschiedenen Stellen des Buches durch den Ton und die Art der Behandlung in Erscheinung getreten sein, ohne gerade die Wissenschaftlichkeit des Buches zu fördern. Auf Einzelheiten in der Kritik einzugehen, würde einen viel zu breiten Raum beanspruchen. Alles in allem: im Buche ist viel brauchbares positives Material zusammengetragen; daneben finden sich sehr viele fragliche Behauptungen und nicht wenige Unrichtigkeiten; gar manchmal ist man versucht, neben dem Fragezeichen auch noch eines oder mehrere Ausrufungszeichen anzubringen. Lebendig ist die Darstellung durchwegs; daß aber auch eine „objektive und gerechte Schilderung des großen Organismus" geliefert sei, wird sich nicht von allen Partien des Buches behaupten lassen. Mag der Leser atholik sein oder außer der Kirche stehen, er wird nicht kritik-

los an die Lektüre des Buches herantreten dürfen, will er nicht ein einseitiges Bild vom Organismus der kath. Kirche als Lesefrucht ernten.

Innsbruck. A. Schönegger S. J.

**Wortschatz des neuen Codex Juris Canonici** von *A. Sleumer*. Limburg a. d. L. 1922, Geb. Steffen. 71 S. kl. 8°. Geb. M 12.50.

Für manche Benutzer des neuen kirchlichen Gesetzbuches bildet dieses Büchlein einen wertvollen Behelf, der das zeitraubende Nachschlagen größerer Wörterbücher erspart. In gutem Druck gibt der Wortschatz die selteneren Fachausdrücke des Cod. J. C. mit kurzer Übersetzung und Bezeichnung der Silbenquantität; auch einige der weniger bekannten Brevier-Vokabeln wurden aufgenommen. Die Auswahl ist vor allem von praktischen Gesichtspunkten geleitet, doch wird sie, auch in dieser Hinsicht, manchmal nicht genügen, so z. B. wenn für „vultus" bloß „das Anblicken" oder für „venatio" nur „Wildbret" als Übersetzung erscheint (vgl. can. 138). Verschiedene Ungenauigkeiten, die sich bei den Geburts- und Todesjahren der Kardinäle und in den Quantitätsangaben finden, wären bei einer Neuauflage des praktischen Büchleins zu verbessern.

Innsbruck. M. Küenburg S. J.

**Die katholischen Missionsvereine.** Darstellung ihres Werdens u. Wirkens, ihrer Satzungen und Vorrechte. Von *Bernard Arens S. J.* Freiburg, Herder, 1922. XV u. 363 S. Gr. M 10.—, geb. M 11.50.—.

Gerade zum dreifachen Missions-Jubiläum erscheint dieses Buch, das seine Bedeutung nicht nur für Freunde der Missionen, sondern auch für die geschichtliche Darstellung der Bewegung und für die Wertung des Missionseifers unter den Katholiken hat. Die letzte Phase der Entwickelung im Hauptverein der Glaubensverbreitung, die Zentralisierung in Rom unmittelbar unter der Propaganda, konnte leider erst im Anhang mitgeteilt werden. Der erste Teil behandelt im allgemeinen die Bedeutung, Gründungsursachen, Zahl und Ziele der Missionsvereine. Im zweiten Teil werden die einzelnen Missionsvereine nach Ländern getrennt aufgeführt mit Angabe ihrer Wirksamkeit und Mitgliederzahl. Es ist dies ein wahrhaft großartiges Zeugnis für den Glauben und die Liebe der Katholiken. Die seit 1818 eingegangenen Vereine bringt der Anhang. Das Buch ist geeignet, Katholiken, die bisher schon Eifer zeigten, zu erfreuen und zu ermuntern, die anderen aber wirksam anzuregen.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

# Analekten

**Zur Mariologie des heiligen Irenäus.** Im Kampf mit den Irrlehren hatte der hl. Irenäus Gelegenheit, manches Streiflicht auf die Lehren der Kirche seiner Zeit zu werfen, was uns umso wertvoller ist, als dieser Schriftsteller stets aus der lebendigen Überlieferung zu schöpfen sich bewußt ist. Demgemäß sind auch seine häufigen Ausführungen über die Gottesmutter zu würdigen. Dazu kommt die Stellung zu den Irrlehren, welche ihm die Pflicht genauer Berichterstattung auferlegte, zumal wenn er sogar seine mariologischen Anschauungen als entscheidenden Gegenbeweis ihnen entgegenhält.

1. Vor allem gewahren wir bei *Irenäus* ein begeistertes Festhalten an der wahren Mutterschaft Marias. Veranlaßt war er zu dieser Stellungnahme durch die Irrlehren der Doketen sowie der Gnostiker und Ebioniten. Letztere behaupteten, der „Demiurg" des Alten Testamentes habe Christus als seinen eigenen „seelischen" Sohn hervorgebracht. Dieser sei durch Maria hindurchgegangen wie das Wasser durch die Rinne; erst bei der Taufe sei der aus dem Pleroma stammende Heiland in Gestalt einer Taube auf jenen herabgestiegen, habe sich aber später vor Pilatus wieder zurückgezogen, weil er leidensunfähig war; deshalb habe nur der seelische, durch die Heilsordnung geheimnisvoll vorbereitete „Christus" gelitten, damit seine Mutter durch ihn das Bild des „oberen" Christus darstelle, der sich in Kreuzesform aus strecke[1]). Ähnlich lehrte der Irrlehrer Markus, ein Schüler Valentins, daß Jesus aus 4 Äonen (Mensch, Begriff, Kirche, Leben) entstanden sei; diese seien nur durch die biblischen Gestalten vertreten worden und zwar der „Begriff" durch Gabriel, das „Leben" durch den Geist, der „Mensch" durch die Kraft des Allerhöchsten, die „Kirche" aber durch die Jungfrau Maria. Beim Durchgang

[1]) Adversus haereses I 7,2 ed. *Stieren* I Lips. 1853, 81.

durch den Mutterleib habe der Allvater den aus Maria geborenen Menschen auserwählt zu seiner „Gnosis“[1]), bei der Taufe Jesu aber sei der „Geist“ d. h. der Menschensohn auf jenen herabgestiegen. Die Ophiten bezw. Sethianer gaben eine wirkliche Geburt zweier Menschen auf höhere Weise zu, die des Johannes aus Elisabeth und die des Jesu aus der Jungfrau Maria[2]); Johannes habe Jesum vorbereitet, damit Christus bei seiner Herabkunft ein reines Gefäß finde und damit „das Weib“ (der hl. Geist) durch ihn verkündet werde. Jesus, durch Wirkung Gottes (Jaldabaoths) aus der Jungfrau geboren, sei weiser, reiner und gerechter gewesen; im Verein mit der „Weisheit“ sei Christus auf ihn herabgestiegen und so sei Jesus zu Christus geworden[3]).

Solchen und ähnlichen Phantasien gegenüber wird *Irenäus* nicht müde, einerseits die Einheit von Jesus und Christus, andererseits die wahre Geburt des einen Christus aus Maria zu betonen. Der aus Maria Geborene ist der Menschensohn; das Evangelium kennt keinen anderen Christus als denjenigen, der von Maria geboren ist und gelitten hat; es enthält keinen anderen Christus, der etwa vor dem Leiden davongeflogen wäre[4]). Die wahre, ziemlich realistisch geschilderte Geburt ist der Beweis für die Wahrheit des Leidens und damit der Erlösung[5]). Denn „wurde er nicht also geboren, so starb er auch nicht, und ist er nicht gestorben, so ist er auch nicht auferstanden, dann hat er auch nicht den Tod besiegt, noch dessen Reich vernichtet; wie könnten wir aber dann zum Lichte gelangen! Wer demnach die Geburt des Herrn verachtet, der beraubt den Menschen der Erlösung, während das Wort Gottes sich um unsertwillen der Fleischwerdung unterzog, der Erstgeborene der Jungfrau, die Rettung aller vor der Hölle, welche ihm nachfolgen, der Uraufstieg des Lebens in Gott“[6]); der nicht den Anfang des Menschen auf sich nahm, wie konnte der dessen Ende auf sich nehmen?[7]) Umgekehrt, warum wäre er auf Maria herabgestiegen, wenn er nichts von ihr zu nehmen gedachte?[8]) Warum bekannte sich der Herr als Menschensohn, wenn er nicht die Geburt aus dem Menschen angenommen hätte?[9])

[1]) I 15,3 St. 187. [2]) I 30,11 St. 271 [3]) I 30,12 St. 271/72.

[4]) III 16,5 St. 508; cf. 16,2 St. 505; III 19,3 St. 526; 22,1 f. St. 541; V 1,2.

[5]) IV 13,1 St. 639. Erweis der apostol. Lehrverkündigung c. 36, übersetzt von *Weber*, Kempten u. München 1912, S. 26.

[6]) Erweis *c.* 39. [7]) c. 38. [8]) III 21,2.

[9]) III 19,3 St. 526; cf 9,2; 10,2; 16, 2. 3—5; 23,7; IV, 9,2; 33,11 u. a.; IV 33,2 St. 666.

Damit hängt die sog. „Rekapitulationstheorie" des hl. *Irenäus* zusammen: Christus will die ganze Menschheit, die von Adam stammt, in sich zusammenfassen, um sie zu retten. Dies ist aber nur möglich durch die wahre Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die als Erbtochter Davids mit den heiligen Vätern und Adam im wirklichen Zusammenhang steht, so daß der ewige König in ihr die alte Bildung Adams in sich zusammengefaßt hat ).

*Irenäus* bleibt aber nicht bei der Mutter eines Menschensohnes stehen. Maria ist ihm vor allem die Mutter des Sohnes Gottes. Dieser Sohn Gottes, so schreibt er, ist Mensch geworden, weil er aus Maria, welche von Menschen ihr Geschlecht herleitet, nach seiner menschlichen Natur stammt. Gleichwie jedoch die Geburt aus Maria die Wahrheit der menschlichen Natur des Herrn beweist[4]), so ist sie auch die lieblichste Bestätigung seiner Gottheit, denn sie ist ja die Erfüllung der Weissagung vom göttlichen Emmanuel. In diesem Namen erblickt unser Schriftsteller sowohl die Verkörperung der Sehnsucht des Propheten nach Gott[3]): „Möge Gott mit uns sein", als auch die Bezeichnung für die wirkliche Gottheit des Sohnes der Jungfrau, in welchem Gott selbst unter uns ist[4]): „Sorgfältig also bezeichnet der heilige Geist durch diese Worte (Is 7,14) seine Geburt aus einer Jungfrau und sein Wesen als Gott (denn der Name Emmanuel bedeutet dies), damit wir weder wegen des „Butter und Honig wird er essen" ihn als bloßen Menschen betrachteten, noch auch wegen des Namens Emmanuel ihn für Gott ohne Fleisch hielten"[5]). Darum ist Maria die von Isaias vorherverkündete Jungfrau, die den „Gott mit uns" gebären sollte und durfte[6]); aber sie ist deshalb auch seine wahre Mutter; die den „Gott mit uns" aus der Jungfrau verkündigten, zeigten die Vereinigung des Wortes Gottes mit seinem Gebilde an: das Wort Gottes werde Fleisch sein und der Sohn Gottes Sohn des Menschen als Reiner rein den reinen, die Menschen in Gott wiedergebärenden Mutterschoß eröffnend, den er selbst rein erschaffen hat"[7]). Ebenso beruft sich *Irenäus* gegenüber den Ebioniten auf die wunderbare Geburt des Sohnes des Allerhöchsten aus Maria, „weshalb auch das Gezeugte heilig sei und der Sohn des höchsten Gottes", „damit wir, wie wir durch die erste Zeu-

[1]) III 21,9 St. 540 f; Erweis 37; 59.
[2]) III 19,3 St. 526; Erw. c. 53, *Weber* S. 39 cf. c. 32 W. 24.
[3]) Erw. c. 54 *Weber* 40. [4]) Ebd.
[5]) III 21,4 St. 537. [6]) IV 23,1 St. 638.
[7]) IV 33,11 St. 673: purus pure puram aperiens vulvam eam, quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit.

gung den Tod ererbt haben, so durch diese Zeugung das Leben erbten". „Der Sohn Gottes wurde zum Sohne Davids, zum Sohne Abrahams, diese vollendend, in sich erneuernd und zusammenfassend". Um uns in den Besitz des Lebens zu setzen, ist das Wort Gottes geheimnisvoll in der Jungfrau Fleisch geworden[1]). „Zeugung", „Mutterschoß eröffnen", „das Gezeugte = der Sohn des höchsten Gottes", dies sind wahrlich Ausdrücke, welche Maria als die Mutter Gottes erweisen, wenn auch das Wort „Theotokos" nicht gebraucht wird.

Es liegen aber noch andere Wahrheiten in diesen und ähnlichen Wendungen enthalten: der übernatürliche Charakter der Geburt des Herrn und die fleckenlose Reinheit seiner Mutter.

2. Vor allem ist es die Jungfräulichkeit der Gottesmutter. Übernatürlich war die Geburt Jesu schon deswegen, daß sie durch den Geist Gottes bewirkt wurde[2]), sodann weil es eine Geburt der Freude, nicht der Schmerzen war: „Ehedenn sie kreißte, gebar sie, und ehe die Wehen eintraten, ward sie von einem Knäblein entbunden"[3]). Besonders aber macht *Irenäus* immer wieder die Jungfräulichkeit der Geburt geltend; er weiß sich dabei sogar auf dem gemeinsamen Standpunkt mit den Gegnern, welche nur die falsche Folgerung daraus gezogen hatten, als wäre Jesus durch den Schoß der Jungfrau lediglich „hindurchgegangen"[4]). Gegenüber den Ebioniten begründet er förmlich diese Wahrheit. Jene hatten den hl. Josef als den wirklichen Vater Jesu bezeichnet[5]). Aber Christus ist der zweite Adam; gleichwie der erste Stammvater von der jungfräulichen Erde genommen ward, der durch seinen Ungehorsam die Sünde in die Welt brachte, so mußte der „Adam der Zusammenfassung" (Adam recapitulationis) aus der „stets jungfräulichen Mutter geboren werden"[6]). Wie ferner Eva als sie noch Jungfrau war, durch ihren Ungehorsam die Ursache des Todes für die Menschheit wurde, so ist Maria als Jungfrau und Gemahlin ihres Verlobten dem ganzen Menschengeschlechte die Ursache des Heiles geworden, den Rückkreislauf zu Eva bezeichnend[7]). „Josef nahm Maria nur zu sich, wie er auch zur ganzen sonstigen Erziehung Christi Folge leistete" (IV 23,1 St. 638). Und gerade die jungfräuliche Geburt ist das von den Propheten verkündigte Kennzeichen des Messias.

[1]) V 13 St. 715/16. Erw. c. 37 *W.* 27; c. 59 *W.* 44.
[2]) III 21,5. [3]) Erw. c. 54
[4]) I 30,11. 12. [5]) III 21,1 St. 532 u. a. cf. III 19,1.
[6]) III 21,10 St. 541. [7]) III 22,4 St. 545.

Oftmals kommt unser Schriftsteller darauf zurück, indem er so die in der Tradition als selbstverständlich geltende Auffassung der Isaiasstelle von der Jungfrau (7,14) übernimmt, worin ihm übrigens schon der hl. Justin vorausgegangen war[1]). Irenäus verteidigt diese Auffassung aus der Septuaginta, wo das hebräische Wort הָעַלְמָה mit παρθένος wiedergegeben ist, während die späteren Übersetzer Aquila und Theodotion es mit dem zweideutigen Worte νεᾶνις ausdrückten. Dazu kommt als Stütze des Beweises das Unerwartete der verheißenen Erzeugung; denn „was Großes oder was für ein Zeichen läge darin, daß eine junge Frau durch Empfängnis vom Manne geboren hätte, was bei allen gebärenden Weibern sich zuträgt! Jedoch weil unerwartet den Menschen Rettung werden sollte durch Gottes Hilfe, kam auch unerwartet die „Geburt aus der Jungfrau", indem Gott dieses Zeichen gab, aber nicht ein Mann es wirkte[2]). *Irenäus* betont auch den Ausdruck: „Frucht der Jungfrau" d. h. es wird der Messias zwar aus einem Mutterleibe sein, „aber nicht aus der Frucht der ‚Lenden' oder ‚Nieren' wird er stammen, „was Merkmal eines zeugenden Mannes und eines vom Manne empfangenden Weibes ist". „Es schloß also die Schrift bei der Verheißung die Zeugungsorgane des Mannes aus, weil nicht aus Manneswille der Geborene war". „Sie bejahte aber und bezeugte die Frucht des Mutterleibes, um die Geburt dessen, der aus der Jungfrau (ἐκ παρθένου) sein sollte, zu verkünden[3]).

Noch andere Gleichnisse stellen nach *Irenäus* die Jungfräulichkeit Marias dar, so sei der „ohne Hände" vom Berge herabrollende Stein ein Bild der Geburt ohne Zutun des Mannes[4]); desgleichen der von Gott selbst in die Fundamente von Sion gelegte Eckstein[5]), der von Moses auf die Erde geworfene, wunderbar belebte Stab, der Finger Gottes[6]), der Stern aus Jakob[7]), das Reis aus der Wurzel Jesse: „Die Jungfrau war das Reis; deshalb hat Moses mit einem ‚Reise' die Wunderzeichen vor Pharao gezeigt". Und als „Blume" bezeichnete Js (11,1) den Leib des Herrn, denn derselbe ist aus dem hl. Geiste entsprossen[8]). Desgleichen sieht *Irenäus* die Weissagung des Michäas über Bethlehem als Ort dieser jungfräulichen Geburt in Christus als erfüllt an[9]). Und es

[1]) Justin Dial. c. 66; 43. MPG VI 628; 568; vgl. III 20,3; 21, 1—6; IV 23,1; 33,4. 11; Erw. cc. 32—38; 53—66.

[2]) III 21,6 St. 538; Erw. c. 54 *W.* 40.

[3]) III 21,5 St. 537—38. [4]) III 21,7 cf. Dan 2,34.

[5]) III 21,7 cf. Is 28,16 St. 539. [6]) A. a. O.

[7]) Erw. c. 58 *W.* 43. [8]) C. 59 *W.* 44.

[9]) C. 63 *W.* 46.

stehen ihm diese Wahrheiten aus der Septuaginta fest, die er sogar als unter Eingebung des hl. Geistes verfertigt glaubt, weil die Apostel und alle übrigen Geistesträger nach ihr die prophetischen Stellen angegeben haben[1]).

3. Als weitere Folgerung stellt der hl. Lehrer die fleckenlose Reinheit in idealster Höhe dar. Sie wird ja mit dem durch die Sünde Adams noch unentweihten Erdreiche verglichen, aus dem Gott den Adam geschaffen[2]); sie wird der Eva gegenübergestellt, ihr Gehorsam dem Ungehorsam des ersten Weibes, welches den Fluch über die Welt gebracht hat[3]). Von ihr gilt das Wort: „Der Sohn Gottes eröffnete als Reiner rein den Mutterschoß, den er selbst rein erschaffen hat"[4]). Gerade letzteres Zeugnis scheint die Reinheit Marias nicht als später erworbene bezw. gegebene, sondern mit dem Eintritt in das Leben verliehene zu bedeuten, wenn auch *Irenäus* formell andere Folgerungen zieht. Ihm ist es darum zu tun, gegen die Gnostiker und Marcion die Einheit des alttestamentlichen Schöpfergottes mit dem Vater des Erlösers nachzuweisen. Dazu soll ihm die Betrachtung der alttestamentlichen Weissagungen und deren Erfüllung im Leben des Herrn und seiner Mutter dienen. — So ist Maria nicht nur ein Gegenstand des Glaubensbekenntnisses, sondern ein Beweis für Gott selbst und den Messias; der Engel Gabriel brachte ihr, wie einst dem Daniel, die Botschaft[5]). Mit diesem Bilde unbefleckter Reinheit verträgt sich ferner kaum die Annahme eines älteren Schriftstellers, bei *Irenäus* seien Zeichen von Unvollkommenheit der Gottesmutter zu finden,

[1]) III 21,2. 3 St. 533—35. [2]) S. 4 A. 6.
[3]) S. 4 A. 7. Erw. c. 33 u. a. [4]) S. 3 A. 7.

[5]) Unser Schriftsteller ist deshalb auch ein Gewährsmann für die Auffassung des Stammbaumes der Gottesmutter beim Evangelisten Lukas, wie ihn schon der hl. *Justin* gegenüber dem Rabbi Tryphon erklärt hatte (vgl. *J. M. Heer*, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas, Freib. 1910 [Bibl. Studien XV 1/2 S. 98 f]; Justin. Dial. 100; 43: Jesus geboren durch die Jungfrau aus dem Geschlecht Abrahams und dem Stamme Juda, dem Zweige Davids, der Sohn Gottes). Mit Recht weist *Heer* S. 48. 202 darauf hin, daß die unvermittelte Einführung dieses Gedankens und dessen Vergleich mit Eva eine lebendige Tradition dieser Kirche nahelege, die den Lesern des *Irenäus* als selbstverständlich galt (Iren. III 22 Ignat. Smyrn. 1; Trall. 9), und daß diese Auffassung aufs engste mit dem Glauben an die jungfräuliche Geburt des Herrn verbunden gewesen sei, die schon bei Ignatius (Eph 18) und im Aposfolicum bezeugt sei. Vgl. V 25,5; III 10,1. 2.

die sich z. B. in ihrer vorzeitigen Eile bei der Hochzeit von Cana offenbare[1]).

4. Es führt uns dieser Satz auf eine vierte Wahrheit, nämlich den Anteil der seligsten Jungfrau am Heilswerk Christi: „Der Sohn Gottes wurde der Sohn Davids, der Sohn Abrahams, diese vollendend, in sich erneuernd und zusammenfassend. Um uns in den Besitz des Lebens zu setzen, ist das Wort Gottes geheimnisvoll in der Jungfrau Fleisch geworden, damit so der Tod vernichtet und die Menschen mit dem Leben begabt werden"[2]). Unser Schriftsteller nennt Maria nicht nur das Zeichen des Messias und Gottessohnes, sondern auch „das Zeichen des Heils"[3]), das Zeichen unserer Rettung[4]). Aber sie verhält sich bei dieser Rettung nicht allein passiv, sondern höchst aktiv, und zwar in dreifacher Beziehung. a) Zunächst ist es ihr Gehorsam, wodurch sie den Ungehorsam des ersten Weibes wieder gut gemacht hat. Denn „gleichwie durch den Ungehorsam einer Jungfrau der Mensch zu Fall gebracht wurde, stürzte und starb, so empfing der Mensch durch eine Jungfrau, welche auf Gottes Wort hörte, wieder das Leben"[5]). Dieser jungfräuliche Gehorsam wurde geleistet, als Maria sprach: siehe, ich bin deine Magd, o Herr, es geschehe nach deinem Worte[6]). Gleichwie jene (Eva) durch ihren Ungehorsam sowohl sich als dem ganzen Menschengeschlechte die Ursache des Todes geworden ist, so ist Maria durch ihren Gehorsam sowohl sich als dem ganzen Menschengeschlechte die Ursache des Heiles geworden[7]). Was die Jungfrau Eva ferner durch den Knoten des Ungehorsams verknüpft hat, das hat die Jungfrau Maria durch ihren Glauben gelöst[8]). So stellt Maria gleichsam den Rückkreislauf der Menschheit zu ihrer Stammutter dar[9]). Zwischen Eva und Maria ist die Wagschale gestellt, nämlich der jungfräuliche Ungehorsam mit dem jungfräulichen Gehorsam, die Klugheit der Schlange mit der Einfalt der Taube, das Band des Todes mit dem Heil des Lebens verglichen.

b) Zeigt uns dies die Gottesmutter in ihrer moralischen Tätigkeit für das Menschengeschlecht, so führt ihr physischer Akt das Heil der Menschheit seiner Verwirklichung entgegen und damit die wahre „Rekapitulation" des David und Abraham bis

[1]) *Lehner*, Geschichte d. Marienverehrung, S. 155. Stuttg.[1] 1881.
[2]) Erw. c. 37; 59. *W.* 27. 44. [3]) IV 33,4 St. 668.
[4]) III 20,3 St. 530. [5]) Erw. c. 33. *W.* 24.
[6]) III 22,4 MG 958 nach codd. Claram. Voss. St. 545.
[7]) V 19,1 St. 769; III 23,7 St. 551.
[8]) V 19,1 St. 769. [9]) III 22,4; V 21,1.

hinauf zum ersten Stammvater der Menschheit, wie bereits dargelegt wurde[1]). Christus bleibt der eigentliche Erlöser durch seinen Kreuzestod[2]): „Die Übertretung, welche vermittels des Baumes geschehen war, wurde getilgt durch den Baum des Gehorsams, an welchem der Sohn des Menschen gekreuzigt wurde"[3]). Aber Christus konnte uns nur retten, weil er selbst aus dem Geschlechte Abrahams seinen Ausgang von der Jungfrau nahm, von der er geboren wurde"[4]). Auf diese Weise hat er unsere Erlösung als herrlicher Sieger vollendet, hat die Verheißungen der Vorväter erfüllt"[5]). Darum nennt *Irenäus* diesen Anteil der Mutter „durch die jungfräuliche Geburt ein Mitwirken mit der Heilsordnung", ja er bezeichnet unser Heil sogar einfach als „Heilsordnung der Jungfrau (Dispositio Virginis)" und diese „cooperans dispositioni"[6]).

In diesem Zusammenhang bezieht unser Schriftsteller das sogenannte Protoevangelium (Gen 3,14) sogar wörtlich und unmittelbar auf Christus und seine gebenedeite Mutter. Auf letztere bezieht er es zunächst sachlich, denn „die List der Schlange wurde durch die Einfalt der Taube (der Gehorsam der Jungfrau) besiegt und die Bande gelöst, durch die wir an den Tod gefesselt waren"[7]). Und wie alles, so hat der Herr auch jene alte und ursprüngliche Feindschaft gegen die Schlange in sich zusammengefaßt[8]). Aber auch wörtlich bezieht Irenäus die Verheißung vom Weibessamen unmittelbar auf Christus und Maria. Denn „darum setzte Gott Feindschaft zwischen der Schlange und dem Weibe und ihrem Samen, die einander nachstellen, bis der Same kam, der vorher bestimmt war, ihr den Kopf zu zertreten, und welcher der aus Maria geborene war"[9]). Wohl ist Christus („Ipse", nicht „Ipsa") der Schlangenzertreter, durch den Gott seine Feindschaft, gegen den Menschen zurückwendend, auf die Schlange warf[10]); aber er tat dies, indem der Mensch wurde aus dem Weibe und so der Schlange den Kopf zertrat[11]). Es wäre ja nicht rechtmäßig der Feind besiegt, wenn nicht ein Mensch vom Weibe sein Besieger gewesen wäre. Durch das Weib hatte sich jener des Menschen bemächtigt; darum wurde damals (mit dem Protoevangelium) von dem, der aus dem jungfräulichen Weibe (Maria) geboren werden sollte nach dem Gleichnisse Adams, gesagt, er sehe es ab auf den

[1]) S. 121 oben.
[2]) V 1,1 St. 714; IV 5,4 St. 572.
[3]) Erw. c. 34 *W.* 25.
[4]) Erw. c. 35 *W.* 25.
[5]) Erw. c. 35—37 *W.* 25—27.
[6]) III 21,7 St. 539; V 19,2 St. 770.
[7]) V 19,1 St. 769/70.
[8]) V 21,1. 2 St. 773—75.
[9]) III 23,7 St. 550.
[10]) IV 40,3 St. 708.
[11]) A. a. O.; III 23,5—7 St. 550/51.

Kopf der Schlange. Dies ist der Same, von welchem der Apostel sagt (Gal 3,19): Das Gesetz der Werke wurde gegeben, bis der Same käme, dem die Verheißung galt. Noch deutlicher (Gal 4,4): Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, gebildet aus dem Weibe ... So faßt der Menschensohn die Bildung der ursprünglichen Menschen, aus dem die Bildung des Weibes erfolgte, in sich zusammen, damit, wie durch den besiegten Menschen unser Geschlecht in den Tod hinabsank, so wir durch den siegenden Menschen wieder aufsteigen möchten in das Leben[1]).

Damit ist zugleich gesagt, daß der Siegespreis durch den Sieg des Jungfrau-Sohnes über die Schlange von uns erst gesichert, d. h. das durch Christus erworbene Heil von uns erst angeeignet werden müsse. Zu erörtern, wie dies im einzelnen zu geschehen hat, kann nicht Aufgabe dieser Zeilen sein[2]).

c) Jedoch darüber wollen wir uns noch fragen, wie nach Irenäus bei dieser Aneignung auch Maria ein Anteil zukommt. Zunächst liegt dieser Anteil im Beispiel des Gehorsams und Glaubens der Gottesmutter[3]), wodurch sie ja sogar die „Ursache unseres Heils" geworden; und Glaubensgehorsam wird deshalb von allen zu jener Aneignung der Erlösungsfrucht erfordert[4]). Sodann weist uns Maria auf die Kräfte hin, mittels welcher wir auf dem Wege des Glaubensgehorsams wandeln sollen[5]): es sind die Gnaden des heiligen Geistes, in Strömen ausgegossen im dürren Lande, um das erwählte Geschlecht zu tränken; dieselbe Kraft, die auf Maria herabkam, um in ihr die heiligste Frucht des Lebens zu wirken[6]). Ferner ist die wunderbare Geburt auch das Zeichen unserer aus der Jungfrau kommenden Rettung sowie unserer Wiedergeburt durch den Glauben[7]). Wenn aber „von der Jungfrau unsere Rettung kommt", dann dürfen wir auch zu ihr unsere Zuflucht nehmen, wie wir zur Kirche eilen, weil sie die Arche des Heiles[8]), die Vermittlerin der Gnade und Wahrheit des hl. Geistes ist[9]). Noch mehr: Die Kirche wird von *Irenäus* der falschen Äonenmutter (Achamoth) der Gnostiker entgegen gesetzt[10]);

[1]) V 21,1. 2 St. 773/74.

[2]) Vgl. *L. Baur*, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre, Theol. Quartalschrift 101 (1920) 37 ff.

[3]) III 22,4 St. 545.

[4]) IV 28,2 St. 655.

[5]) IV 33,14. 15 St. 675.

[6]) V 1,3 St. 675.

[7]) IV 33,4 St. 667/68.

[8]) IV 36,4 St. 686.

[9]) V 20,2 St. 771; III 24,1 St. 552.

[10]) III 25,6. 7 St. 556 nos autem precamur ... segregari eos ab huiusmodi matre ... et legitime eos generari conversos ad ecclesiam Dei.

sie selbst aber stammt von der Frucht des Mutterschoßes Marias[1]). Ja unser Schriftsteller läßt Maria sogar als unsere Fürsprecherin hervortreten, wenn er sie die „advocata Evae“[2]), oder wenn er die ganze übernatürliche Welt die Heilsordnung der Jungfrau nennt[3]). Wohl können wir das griechische Originalwort nicht mehr sicher angeben, welches dem Worte advocata entsprochen hat. Nach dem vielfachen Gebrauch desselben in den Johanneischen Schriften aber liegt die Vermutung nahe, daß wir auch hier den Ausdruck Παράκλητος haben und auf Maria anwenden müssen, wie denn auch Aquilas und Theodotion den „Tröster“ im Buche Job 16,2 mit dem gleichen Worte übersetzt haben[4]). Dann kann Maria gemäß der Verheißung des Protoevangeliums gewiß als „Trösterin“ der Eva erscheinen[5]). Aber dies reicht nicht hin, denn nach *Irenäus* ist Maria erst durch ihren wirklichen Gehorsam die Advocata Evae geworden[6]). Und in den angedeuteten Schrifttexten des N. T. ist Advocatus nicht bloß als Tröster im eigentlichen Sinne, sondern auch als Sachwalter, Helfer und Beistand zu verstehen. Darum haben wir das Recht, nach *Irenäus* die Eva als Vertreterin der Menschheit, und Maria als Helferin und Trösterin der letzteren anzusehen, welche befugt ist, die vom Heiland erworbene Gnade des hl. Geistes mitauszuspenden[7]). Von solcher Auffassung bis zum Fürbittgebet ist dann nur noch ein Schritt. In dem zeitgenössischen Bericht über die Leiden der Martyrer von Lyon, der Bischofsstadt des hl. Irenäus, ist auch wirklich schon von Fürbitten der Heiligen, namentlich des hl. Stephanus, die Rede[8]). Ebenso spricht der hl. *Irenäus* von dem „Hindrängen Marias zu dem Wunderzeichen des Weines“ bei der Hochzeit von Kana und von der Zurückweisung der vorzeitigen Eile: was ist mir und dir, Weib? meine Stunde ist noch nicht gekommen[9]). Aber er läßt zwischen den Zeilen den Schluß lesen: also, wenn die Zeit gekommen, dann darf Maria drängen, um den „Abkürzungsbecher“ zu gewinnen, d. h. um menschlicher Not abzuhelfen, wie sie dies in Kana beabsichtigte und auch, trotz der ersten Zurückweisung, wirklich erreichte[10]). — Endlich wird die Heilsordnung nach der Jungfrau genannt[11]). Erstere ist aber, wie wir gesehen haben, nicht im Heilsverdienst, im Ge-

[1]) III 21,5 St. 537. [2]) V 19,1 St. 769.
[3]) V 19,2 St. 770. [4]) Vgl. III 17,3 St. 515.
[5]) V 19,1 St. 769.
[6]) Uti virginis Evae Virgo Maria fieret advocata. [7]) IV 27,4.
[8]) Bei *Eusebius*, Kirchengeschichte 5, 2, 6 ed. *Schwartz* II 430.
[9]) III 16,7 St. 510. [10]) A. a. O. [11]) V 19,2.

horsam und Sieg des Herrn am Kreuze beschlossen[1]), sondern wir selbst sollen erst dieses Sieges teilhaftig werden. Jedoch die Jungfrau ist mitgedacht als Helferin des Samens des Weibes zu diesem Siege. Aus ihrem Munde ist das Siegeslied erklungen: „hochpreist meine Seele den Herrn und es frohlockt mein Geist in Gott, meinem Heile", indem das Frohlocken Abrahams herabstieg auf die seinem Samen entstammten Wachenden und Christum Schauenden und an ihn Glaubenden. Aber auch rückwärts ging das Frohlocken von den Söhnen auf Abraham, der sich danach gesehnt hatte, den Tag Christi zu schauen[2]). Maria nun pflanzt den wirklichen Samen Abrahams d. h. die wahre Menschheit auf ihren Eingeborenen, den geistigen Samen desselben aber auf die Kirche fort[3]). So sind wir ihr verbunden als unserer geistigen Mutter[4]). Sie wird auch ihrer Kinder nicht vergessen, die der Nachlassung der Sünden, bezw. des Bades der Wiedergeburt bedürfen[5]), im Zeichen des Heiles, das aus der Jungfrau kommt[6]).

Passau. Dr. W. Scherer.

**Die Frage der Mittlerschaft Marias auf dem Marianischen Kongreß in Brüssel (September 1921).** Der erste europäische, wenn auch nicht internationale, so doch doppelsprachige Marianische Kongreß nach dem Kriege fand im September 1921 zu Brüssel statt. Äußerlich trat bei der Veranstaltung am meisten hervor die Krönung des Gnadenbildes „Maria Pacis" in der Nikolauskirche. Es tut wohl, den Berichten über die bei dieser Feier gehaltenen Reden zu entnehmen, daß der Kongreß wirklich im Zeichen der allgemeinen christlichen Liebe und der Versöhnung der Nationen im eigenen Lande und auch der durch den Krieg entfremdeten Völker stand. Was aber den Verhandlungen des Kongresses bleibenden Wert für die Theologie verleiht, ist vor allem der Umstand, daß auf ihm dem Verlangen des Kardinals Mercier gemäß die Frage der Mittlerschaft Marias wissenschaftlich zur Behandlung kam. Der Wunsch nach einer Definition dieser Lehre lebt ja in den Herzen vieler Katholiken unserer Tage. Es war ja schon ein glücklicher Gedanke, einen Kongreß zu berufen, um vor einem Publikum, das sich hauptsächlich aus dem Klerus und gebildeten Laien zusammensetzte, diese Lehre zu entwickeln und zu begründen.

[1]) V 16,3 St. 762. [2]) IV 7,1 St. 577 78.
[3]) V 34,1 St. 811; cf. V 32,2; III 25,6, 7; IV 21,5 St. 537.
[4]) Quae regenerat homines in Deum. IV 33,11 St. 673.
[5]) V 16,3 St. 764; IV 33,4 St. 668. [6]) A. a. O.

Dadurch war es gegeben, daß dieses Lehrstück einerseits von Theologen einem vertieften Studium unterzogen wurde, andererseits der Verbreitung einer rechten Auffassung der Frage in weiteren Kreisen die Wege geebnet wurden. Um diesen Zweck möglichst umfassend zu erreichen, trat man an das Problem von der systematischen und geschichtlichen Seite heran. Unter der ersten Rücksicht gesehen, zerfiel es in eine Reihe von mehr oder weniger scharf geschiedenen Einzelfragen. Geschichtlich konnten die Stadien der Lehre nicht besser dargestellt werden als im Zusammenhang mit den verschiedenen Stadien der Mariologie überhaupt, wie sie im Altertum durch die bedeutenderen Väter, späterhin durch die großen Theologen bezeichnet sind. Im Bericht über den flämischen Teilkongreß, der uns vorliegt [1], bilden die diesbezüglichen Referate den ersten Band.

Die Mariologie der behandelten Väter und Theologen kommt meist in ihrer Gesamtheit, immer aber mit besonderer Berücksichtigung der Mittlerschaft Marias zur Darstellung. Die Arbeiten über die Mariologen der Hochscholastik und der späteren Zeit hat man vielfach in die Hände von Ordensgenossen der betreffenden Theologen gelegt. Vielleicht waren äußere Gründe hie und da für die Auswahl der Väter und Theologen, deren Marienlehre untersucht wird, maßgebend. Das erklärt vielleicht, warum unter den Vätern etwa *Cyrill v. Alexandrien* nicht behandelt und später von *Dionysius dem Karthäuser* gleich zum hl. *Alphons* übergegangen wird. Ein guter Griff war es, die Stellung des hl. *Bernardin v. Siena* zur Frage der Mittlerschaft Marias, die schon *Scheeben* als hochbedeutsam bezeichnet hat, zum Gegenstand einer eigenen Studie zu machen.

Der zweite Band der „Handelingen" enthält die Referate aus dem Gebiete der Geschichte, Liturgie und Kunst. Hier ist eine Fülle von Material aus der flämischen Lokalgeschichte und Volkskunde verarbeitet worden. Wir Katholiken haben allen Grund, den hier beschrittenen Weg, auf dem *St. Beissel* so gut vorgearbeitet hat, weiter zu verfolgen, den religiösen Volksbräuchen und der Wallfahrtsgeschichte bis ins einzelnste nachzugehen und so die ganze Schönheit einer katholischen Folkloristik den anscheinend oft mit Bedacht aufgesuchten dunklen Details aus dem religiösen und sittlichen Volksleben entgegenzustellen, mit denen

[1] Handelingen van het vlaamisch Maria-Congres te Brussel, 8—11 September 1921. — Iste Boekdeel Marialeer, 366 S. Lex. 8°. — IIe Boekdeel Maria-Vereering, 369 S. Lex. 8°. — Verlag nieuwe Graanmarkt 24, Brussel. Fr 16.—.

etwa *Frazer* die Bände seines „Golden bough" füllt. Den Schlußteil des II. Bandes bilden die zum Teil von Laien gehaltenen Vorträge über eine Reihe von Themengruppen, die unter dem Namen „Marianische Aktion" und „Marianisches Apostolat" zusammengefaßt sind.

Auch den modernsten und brennendsten Fragen ist man nicht aus dem Wege gegangen. Das zeigen Themen wie: „Maria und die Frauenbewegung", „Maria und die öffentliche Unsittlichkeit", „Marias Einfluß auf das Leben der Neger". Die Referate über „die wahre Andacht" des *S. Grignion v. Montfort*, die sachlich in die Abteilung „Marialehre" gehören würden, bilden den Abschluß des II. Bandes.

Es sei im folgenden eine kurze Skizze der Hauptvorträge über die Mittlerschaft Marias geboten.

*Van der Meersch*—Brügge grenzt den Begriff der Mittlerschaft der Gottesmutter in seinem Vortrag: „Maria, unsere Miterlöserin" in der Weise von dem Begriff der geistlichen Mutterschaft Marias ab, daß er letztere ansieht als schon gegeben mit der Einwilligung in die Menschwerdung allein, während der Begriff der Mittlerschaft eine Teilnahme an der Ausführung des Vermittlungswerkes Christi verlange. Der Name „Miterlöserin" scheint ihm eine weniger klare und scharf umrissene Bedeutung zu besitzen, aber durchaus zulässig zu sein. Die Tatsache der geistigen Mutterschaft Marias wird, weil enthalten in der praedicatio universalis Ecclesiae, als mindestens proxima fidei angesehen. Gründe, warum Maria Miterlöserin ist, sind: 1) ihr „Fiat" ist die condicio sine qua non der Menschwerdung; es ist unter verschiedenen Gesichtspunkten von einem meritum de congruo, das die Ausführung der Menschwerdung zum Objekt hat, begleitet. 2—4) In der Teilnahme Marias an der Tätigkeit und dem Leiden des historischen Christus und in ihrem Einfluß auf den erhöhten Heiland liegen verschiedene Elemente einer Mitwirkung im Erlöseramt, unter denen auch das Element der vorbildlichen Vollkommenheit Marias als Teilnahme an der ethisch-pädagogischen Tätigkeit Christi eigens genannt wird.

Rein spekulativ will die Studie des P. *Cremers S. J.*—Maastricht in dem Vortrag „Mutterschaft und Mittlerschaft" den Zusammenhang dieser beiden Begriffe untersuchen. Nach dem Vorgange *Scheebens* (Dogmatik III n. 759 ff) wird, ohne dessen Auffassung vom Personalcharakter Marias geltend zu machen, festgestellt: die Gottesmutterschaft Marias beruht auf ihrem bräutlichem Verhältnis dem Logos gegenüber, das aber der Logos deswegen mit ihr eingegangen ist, damit sie geistige Mutter aller Menschen werde (88). Die göttliche Mutterschaft Marias mußte wie jede Mutterschaft frei, ja als besondere Gunst für Maria auch von ihr erbeten und

verlangt sein. Um dieses Verlangen zu wecken, hatte der Logos der seligsten Jungfrau den Heiligen Geist als Mitgift im ersten Augenblick ihres Daseins verliehen. Bei der Verkündigung mußte das Verlangen nach der Menschwerdung als dem Gnadenprinzip in ihr lebendig werden. Sie mußte sich in diesem Augenblick bewußt werden, daß ihr Dasein von Gott gewollt war, damit sie die große Beterin um die größte der Welt zu erweisende Wohltat werde. — Die Brautvereinigung Marias mit dem Logos überdauert die Ausübung der leiblichen Mutterschaft und da sie zum Endziel die Bildung des mystischen Leibes Christi hat, so wird auch das Mittlerverlangen Marias weiterhin wirksam bleiben, bis der geistliche Leib Christi zur Vollendung herangewachsen ist. So ist mit der geistigen Mutterschaft Marias auch das ständige Mittleramt grundgelegt. Genauer läßt sich eine doppelte Mittlerschaft Marias ableiten: 1) ontologisch aufgefaßt ist Maria ein selbständiges Bindeglied zwischen Menschen und Gott, geschaffen zur Ermöglichung des Daseins Christi: „mediat ministerialiter" als Werkzeug der Vermittlung Christi, und „dispositive" als deren Vorbereiterin. Die Betrachtungsweise Marias, wie sie ontologisch in der Mitte steht zwischen uns und Christus, führt zu denselben zwei Thesen.

2) Moralisch gesehen, führt die Betrachtung der Rolle Marias an der Seite Jesu vom „Fiat" angefangen wieder zur Erkenntnis, daß eine mannigfaltige Mittlerschaft Marias vorliegt, u. a. ein dispositives Mitverdienen der Verdienste Christi[1]). Weiterhin begründet *Cremers*, wie es scheint, zum Teil auf originellem Wege, wie angemessen eine ontologische und moralische Mittlerschaft Marias war. Beim Versöhnungswerk mußte, da die Gnadenordnung in Frage kam, die Initiative von Gott ausgehen; andererseits wäre es unbillig gewesen, daß Gott die gänzliche Umkehr des Sünders bewirke ohne dessen Mitwirkung, ja sogar unbillig, daß Gott als Beleidigter den ersten Schritt tun sollte. Gott konnte ja nun die Bitte um Versöhnung dem Geschöpf eingeben und ebendadurch doch die Initiative sich bewahren. Die Inspiration dieser Bitte setzt aber als Gnadenverleihung das Versöhntsein dieses Geschöpfes mit Gott bereits voraus, denn um Versöhnung mit Gott bitten kann nur, wer Gott bereits zugekehrt und vom

[1]) Die Ausdrücke mediatio ministerialis und dispositiva finden sich auch bei *Scheeben* III n. 1820. In einzelnen Begriffsbestimmungen ist *Cremers* genauer, besonders in der Begründung des Charakters der Stellung Marias den Erlösten gegenüber als einer mütterlichen, wo er scharf auf die Definition der mütterlichen Tätigkeit zurückgeht. Man vergleiche S. 89 mit *Scheeben* III n. 1813.

Bösen abgekehrt ist[1]). Als einziger Ausweg eröffnete sich die Möglichkeit, daß ein vom ersten Augenblick seiner Entstehung an begnadetes, d. h. mit Gott versöhntes Geschöpf die Bitte tun mußte. Christus kann dieses Geschöpf nicht sein. Seine Existenz soll ja gerade selbst erbeten werden. Gott kann die Existenz Christi nicht beschließen in Voraussicht, daß Christus selbst um seine Existenz bitten werde: natura prius muß man existieren, ehe man bittet. Bei Maria liegt die Sache anders, da sie eben um das Eintreten eines anderen, ihres Sohnes nämlich, in das Dasein bittet. „So möchte es nicht ungereimt sein, das „Fiat der Botschaft" anzusehen als das pflichtmäßige und verlangte Ansuchen um Versöhnung" (S. 97). Was nun die Gnadenaustei lung betrifft, so gilt auch hier das Gesetz, daß Gott gebeten sein will. Die Bitte Christi läßt als eine unfehlbare die Unabhängigkeit Gottes bei der Gnadenspendung nicht mehr genügend hervortreten. Deshalb ist auch hier die Fürbitte Marias angemessen, damit „die gratuitas der einzelnen Gnaden exercite erkannt" wird. — In der Diskussion will *Cremers* über den ontologischen Verband zwischen Mutterschaft und Mittlerschaft nichts aussagen, und auch das Folgeverhältnis, was die logische Ordnung betrifft, nur als angemessen bezeichnen.

*Naulaerts*—Mecheln wiederholt im Vortrag: Maria, die Austeilerin aller Gnaden, die Begründung der Mutterschaft Marias, wie sie im „Fiat" durch das Maria formaliter Mutter des Erlösers wurde, und in der Teilnahme Marias am Leiden Jesu liegt, um dann die Angemessenheit der fortwährenden Intercessio Marias etwas breiter auszuführen. Ein gesondertes Argument aus der Gottesmutterschaft Marias wurde in der Diskussion auf den Wert eines Konvenienzgrundes beschränkt. Sein Grundgedanke ist: Maria geht auf im Interesse für das Werk ihres Sohnes und interzediert fortwährend für das Heil der Seelen, und zwar mit unfehlbarem Erfolg, da Gott ihr Kind ist.

*Bittremieux*—Löwen hatte in der gleichen Aussprache die Tatsache des Traditionszeugnisses für die Mittlerschaft Marias als zweifellos hingestellt, es aber als zweifelhaft bezeichnet, ob die Tradition die Lehre als geoffenbarte Glaubenswahrheit dartue. Nun gibt er in seinem Referat „Maria Mittlerin zwischen Gott und den Menschen" eine Übersicht über die traditio implicita und explicita. Die ausdrückliche Bezeichnung „mediatrix" oder eine

[1]) Man wird diese Gedanken wohl gelten lassen können, da *Cremers* nicht den Bekehrungsprozeß eines einzelnen Menschen, sondern der Menschheit vor Augen hat.

gleichwertige wird bei 22 Vätern und Theologen nachgewiesen. Wertvoll ist hier besonders die Gruppierung der Theologen und Väter nach den 3 Formen: mediatrix schlechthin, mediatrix zwischen Gott und Menschen, zwischen Menschen und Christus. Naturgemäß geht bei der Aufteilung eines wissenschaftlichen Problems an eine große Zahl von Bearbeitern jene Geschlossenheit verloren, die die Arbeit eines Fachmannes wohl aufweisen würde. Auch sind gewisse Wiederholungen unvermeidlich. Dafür kommen dann verschiedene Auffassungen, der Standpunkt verschiedener theologischer Schulen und die Vorteile der Spezialistenarbeit überhaupt leichter zur Geltung.

Das Referat von *H. Merkelbach O. P.* über die erhabene Würde der Muttergottes leitet die Reihe der wissenschaftlichen Abhandlungen ein. Er scheint jedoch etwas zu weit zu gehen in der Bewertung einer von ihm vertretenen Schulmeinung. Als solche kommt uns nämlich trotz allem seine These vor, die er etwas unklar und umständlich so formuliert (S. 60): „Die göttliche Mittlerschaft übertrifft Gnade und Glorie auf dem Gebiet des Wesens und der metaphysischen Gutheit an wesentlicher Vollkommenheit, an wirklicher Vortrefflichkeit und Würdigkeit, weil sie eine höhere Verbindung mit der Gottheit besagt (im Original: beiaagt), eine Vereinigung von höherer Ordnung als die der Gnade und Glorie". Dieser Auffassung steht gegenüber die Ansicht von *Suarez*, der bekanntlich die Gottesmutterschaft, insofern sie virtuell die heiligmachende Gnade einschließt, über die Gnade der Kindschaft erhebt, von dieser getrennt gedacht aber unter letztere stellt. Der Redner bezeichnet diese Meinung als eine Unterminierung der wahren Grundlage der Mariologie und findet einen Widerspruch zwischen ihr und der Ritenkongregation, da diese der Mutter Gottes eine höhere Verehrung zuerkenne als die, welche der Gnade und Glorie zukomme.

An diese schrecklichen Folgen zu glauben, fällt wirklich schwer. Die Ritenkongregation wird wohl kaum je veranlaßt sein, sich über die Verehrung zu äußern, die der göttlichen Mutterschaft, so ganz in abstracto gefaßt, zukommt. Übrigens leugnet *Suarez* nicht, daß die Gnade der Gottesmutterschaft in sich (eo ipso) eine nicht zu überbietende Rangstellung (dignitas) Mariä besagt. Im Gegenteil, er behauptet es ausdrücklich[1]; schließlich ist es der Rang, nach dem sich

[1]) Ratione maternae dignitatis habet singulare jus ad bona filii; ergo hac ratione dignitas matris est quodammodo ratio et principium dignitatis gratiae, quae quodammodo eminenter continet secundum ordinem divinae sapientiae; ergo sub hac ratione dignitas haec ex-

die Verehrung (cultus — agnitio excellentiae) bemißt. Uns will scheinen, daß *Merkelbach* die Gründe der Gegenseite nicht entkräftet und für seine Ansicht keine stichhaltigen Gründe beibringt. Er will seine Meinung aus der Betrachtung des Wesens von Gottesmutterschaft einerseits und von Glorie und Gnade andererseits stützen. Wenn er nur den Satz aus dem Mariale des hl. *Anselm* (qu. 141) auswertet: „Majus est esse matrem Dei per naturam quam esse filium per ad op[t]inem", so geschieht da auch die Vergleichung nicht vor der Gesamt-Definition der Vergleichsglieder aus, sondern auch nur unter einer bestimmten Rücksicht; es liegt aber eine Betrachtungsweise vor, die kurz vorher als halb und irreführend gebrandmarkt wird. Gottesmutter zu sein, bedeutet für Maria physischen Konkurs zu leisten zur zeitlichen Geburt Gottes; die Gnade der Kindschaft bedeutet, die rechte Beziehung zu Gott als dem übernatürlichen Ziel und Ende aufzuweisen. Letzteres ist der Standpunkt, von dem aus selbst Gott alles wertet. Die Betonung des bekannten Wortes: beati qui audiunt (Lk 11,28), in denen *Merkelbach* (S. 60[2]) eine Stütze für sich sucht, richtet sich gegen seine These.

Ganz unverständlich ist, wieso der Thomastext (S. 3 q. 2 a. 11): „Unio autem incarnationis, cum sit in esse personali, transcendit unionem beatae mentis in Deum, quae est per actum fruentis" und ähnliche Stellen herangezogen werden. Die Vereinigung Marias mit Gott kraft der Mutterschaft als solcher, also rein in abstracto — und die steht ja zur Diskussion — hat gar keine Gleichartigkeit mit der unio incarnationis, von der *Thomas* redet, d. h. mit der unio humanitatis cum persona Verbi. Maria ist keine hypostatische Union mit einer göttlichen Person eingegangen. Daraus, daß ihre mütterliche Wirksamkeit sich auf eine göttliche Person bezieht, kann ich höchstens eine schon, wie *Bartmann*[1]) wohl richtig sagt, uneigentlich gefaßte affinitas mit Gott ableiten. Gewiß ist die Wendung berechtigt, Maria gehört zum ordo unionis hypostaticae, aber mit dieser allgemeinen Formel ist die Frage in der Präzision, in der sie eben strittig ist, nicht entschieden. Eine persona affinis Deo ist nicht eine persona una cum Deo. Vielleicht verbirgt sich hinter der Argumentation des Referenten die bekannte Auffassung von der hypostatischen Union, wonach die unio humanitatis cum Verbo in existentia Verbi vollzogen ist; vielleicht erklären sich aus ihr einzelne Ausdrücke, wie „Die

cellentior est et simpliciter majus Dei beneficium existimari debet eligi Virginem in matrem Dei, quam eligi verbi gratia Petrum ad gloriam, quia illa electio hanc in virtute et eminentiori modo continet" (T. 19 d. 1 s. 2 n. 7).

[1]) Christus ein Gegner des Marienkultus? 115.

göttliche Mutterschaft verbindet Maria durch Christus mit Gottes eigenem Wesen" (S. 61); damit wäre aber die ganze Ausführung *Merkelbachs* in dieser Frage noch mehr als Schulmeinung charakterisiert und somit die starke Form der Polemik gegen die Meinung von *Suarez*, dem übrigens ohne Grund Nachgiebigkeit gegen den Nominalismus vorgeworfen wird, umso weniger gerechtfertigt.

Merkwürdigerweise ist in der Diskussion die Anwendbarkeit des Gedankens von der Würde der Gratia unionis cum Deo auf Maria nicht bestritten worden, sondern nur das Prinzip selbst, daß eine Vereinigung mit dem Wesen Gottes höher stehe als die Vereinigung mit einer Wirkung Gottes, wie sie in der heiligmachenden Gnade vorliegt.

Von den übrigen Referaten sei noch folgendes lobend hervorgehoben. Verdienstliche Originalarbeit ist der Aufsatz *Reypens S. J.*—Löwen: Maria und die Mystik. Das Referat „Maria und das Dogma" geht auch auf die Bedeutung Marias für die Entwicklung des Glaubenslebens ein und weiß den Aufstieg des gläubigen Gemütes von der irdischen Mutter zur himmlischen gut psychologisch verständlich zu machen. *Van Crombrugghe*—Löwen arbeitet in dem Vortrag: Die Jungfrau-Mutter im Licht der vergleichenden Religions-Wissenschaft 3 Unterschiede zwischen dem primitiven Völkergedanken der Lucina sine concubitu und dem marianischen Dogma heraus: 1) Was die Begründung angeht, so sehen wir hier die Unabhängigkeit des Erlösers von Adam wegen der geforderten Freiheit von der Erbsünde, dort aber einen naiven Glauben an das Vorhandensein der Zeugungskraft in der leblosen Natur oder der Geisterwelt; 2) hier ein Eingreifen Gottes, dort Mutterschaft durch Magie; 3) vor allem findet sich bei den Naturvölkern, die in Frage kommen, keine Ahnung von freiwilliger geistiger Jungfrauschaft. Im 2. u. 3. Stück haben christliche Ideen später auf die Simon- und Apollonius-Legenden eingewirkt. Das Referat über Is 7,14 leitet dann über zu den patristischen und dogmengeschichtlichen Studien. Durchweg ist, auch wo man sich an grundlegende Monographien wie die von *Niessen* über Hieronymus und *Ph. Friedrich* über Augustin anlehnte, doch immer auf die ersten Quellen zurückgegangen und zu den strittigen Fragen selbständig Stellung genommen worden. Bei der Behandlung des Origenes wäre die Auswertung der bekannten Stelle aus der Einleitung in den Joh-Kommentar für das Thema des Kongresses wohl am Platz gewesen[1]). — Im 2. Band verdienen die gesunden

[1]) MG 14,32 ed. *Preuschen* 8 f, vgl. diese Ztsch. 40 (1916) 598

Grundsätze, die *English*—Brügge im Referat „Traditionelle und neue Maria-Titel und Maria-Verehrung" entwickelt, alle Beachtung.

Möchten die Referate dieses Kongresses nicht dem Schicksal so mancher auf ähnlichen Veranstaltungen gehaltenen Vorträge d. h. dem der Vergessenheit anheimfallen! Es wäre ein Schaden, nicht nur für die Marien-Verehrung, sondern auch für die Wissenschaft.

Münster i. W. Karl Prümm S. J.

**Ein Kunstgriff der hebräischen Prosa.** Bei unserer geringen Kenntnis vom Geiste der hebräischen Prosa dürfte wohl jeder Beitrag willkommen sein. Es wird deshalb hier auf eine diesbezügliche Arbeit aufmerksam gemacht und ein Grundsatz daraus, aber nur als Hypothese, dem Urteil der Fachgenossen unterbreitet.

Der Rabbiner *B. Jacob* kommt in seinem Büchlein: Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch (Leipzig, M. W. Kaufmann, 1916) bei der Verteidigung seiner These, daß die Josephsgeschichte, wenngleich nicht historisch, doch ein einheitliches Ganzes, aus einem Gusse sei, auch auf die Eigentümlichkeiten der hebräischen Prosa zu sprechen. Er weist zunächst auf die dichotomische (zweiteilige) Darstellungsweise hin, von der er sagt: „Sie schreitet gleich der Dichtung, aber ohne deren strengere Maße, gern in gepaartem Gedanken-, Satz- und Wortgefüge, in Zwiefältigkeiten, Parallelismen und Kontrasten dahin und wurzelt letzten Endes in der semitischen, die Dinge dichotomisch erfassenden Denkweise" (S. 46). Jedoch dehnt *B. Jacob* diese dichotomische Gliederung und Doppelung auch auf das „Grundgefüge", die tatsächlichen Vorkommnisse selbst aus, worin man ihm nicht folgen kann; eher ist dies möglich, wenn er sich auf den rein sprachlichen Ausdruck beschränkt. Von diesem sagt er recht schön, daß er manchmal „einen Gedanken in zwei Hälften auseinander faltet, durch den Wechsel von Synonymen bei Wiederholungen Einförmigkeit vermeidet und der ganzen Darstellung Reichtum an Nuancen, Leichtigkeit und Anmut verleiht" (S. 48). Hierauf nun erwähnt *B. Jacob* einen der hebräischen Prosa eigenen Kunstgriff, nämlich: sich bei einer Rede niemals sofort ganz auszugeben. Er schreibt darüber: „Ist Veranlassung, sie (die Rede) zu wiederholen oder auf sie zurückzukommen, so geschieht dies stets mit irgendwie anderen Worten, mit neuen Momenten und in Variationen, in denen häufig die besondere Feinheit liegt. Erst aus der Kombination der Fassungen ersieht man, was alles gemeint war" (48). Dies gilt nach *B. Jacob* von allen Verfassern des Pentateuchs, von P so gut wie von J und E. Als allgemeines Beispiel führt

B. Jacob folgendes an: „Wenn z. B. Gott dem Mose ein Gesetz mitteilt, daß er es den Israeliten verkünde, so geschieht letzteres nie mit denselben Worten. Entweder wird auf die Wiederholung überhaupt verzichtet oder die erste oder zweite Mitteilung ist nur summarisch oder sie unterscheidet sich inhaltlich, so daß erst beide zusammen das Gesetz ergeben" (S. 49). Als besondere Beispiele werden sodann angeführt: die erste Zwierede im Pentateuch, zwischen dem Weibe und der Schlange (Gen 3,1 ff), das Gespräch zwischen Gott und Abraham (Gen 18), der Bericht des Knechtes (Gen 24), die Worte Isaaks in Rebekkas Munde (Gen 27), die Reden Jakobs (Gen 31) sowie auch Chamors (Gen 34); ferner Ex 18,8 u. 9; Num 13,17 u. 27; Dt 1,22 ff und Num 13,1. Selbst alle Differenzen des Doppelberichtes über die Stiftshütte in Befehl und Ausführung beruhen nach B. Jacob im Grunde auf diesem Kunstgriff (vgl. *B. Jacob*, Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen. Leipzig, Veit & Comp., 1905. S. 151—248). Sehr ausführlich wird schließlich, wohl als treffendstes Beispiel, die Verhandlung zwischen Joseph und seinen Brüdern in Ägypten erörtert (Quellenscheidung etc. S. 50 ff). Diese Verhandlung wird in der Genesis an 4 verschiedenen Stellen berichtet: 1) als die Brüder vor Joseph stehen (42,9 ff); 2) als sie die Verhandlung dem Vater erzählen (42,30 ff); 3) abermals 43,5 ff; 4) als sich Juda darauf vor Joseph beruft (44,18 ff). Aus 42,9 könnte vielleicht jemand schließen, die Brüder hätten ungefragt erzählt, daß sie zu Hause noch einen alten Vater und einen jüngeren Bruder haben. Aber nach 43,7 und 44,19 hat Joseph sie zuerst danach gefragt. Juda beruft sich hierauf sowohl vor seinem Vater (43,7) als auch vor Joseph (44,19). Deshalb ist dies der wirkliche Hergang gewesen. — Es könnte jemand fragen, warum nicht sogleich beim erstenmal der ganze Vorgang in „historischer" Ordnung dargestellt wurde. Das ist aber nach B. Jacob der eigentümliche Kunstgriff der hebräischen Prosa, daß der Schriftsteller sich bei Reden nicht sofort ganz „ausgibt". Der Verfasser will spannen und retardieren, um überraschende Wendungen herbeiführen zu können.

Was ist nun zu all diesen Beispielen zu sagen? Die kleineren sind wohl zum Teil recht schwach. Das Beispiel aus der Josephsgeschichte ist schon auffallender. Doch könnte jemand dagegen vorbringen, daß aus rein sachlichen Gründen dort, wo die Brüder der Späherei beschuldigt werden, auch sogleich berichtet wird, sie stammten aus einer ehrlichen Familie aus Kanaan, die nur infolge der Hungersnot nach Ägypten gekommen sei, daß aber dort, wo sich die Brüder gegen den Verdacht des Vaters verteidigen müssen, als hätten sie ohne Not ihre Familienverhältnisse bekannt gegeben,

berichtet wird, Joseph habe durch seine Fragen diese Unterhaltung selbst angefangen. — Trotz alledem scheint hier Kunst vorzuliegen.

Was immer man aber auch überhaupt von den Darlegungen *B. Jacobs* und besonders seinen oft vorschnellen Folgerungen halten mag, seine Ausführungen sind zweifellos lehrreich und verdienen wie das ganze Buch trotz allem Problematischen und Falschen, das sich darin findet, sorgfältige Prüfung. Wenn nämlich der von *B. Jacob* aufgefundene Kunstgriff wirklich ein Bestandteil der hebräischen Prosa ist, dann müßte er sich auch in den andern hebräischen Büchern der hl. Schrift finden. Eine flüchtige Durchsicht einiger Bücher ergab nun folgende Resultate: Kleinere Beispiele fanden sich in 2 Sam 24,12 u. 13; 3 Kön 1,13 und 1,17—21; 3 Kön 14,5 und 14,7—16; 3 Kön 21,17—24 und 4 Kön 9,25. 26. 36. 37; 4 Kön 9,3 und 9,6—10. — Weiter: Im Buche Jeremias wird 32,7. 8. 25 dreimal ein Jahvegespräch zitiert, aber jedesmal wird eine Einzelheit hinzugefügt, so daß erst am Schluß der ganze Wortlaut bekannt gegeben wird. Ähnlich wird Jer 36,23 nur berichtet, daß der König die Schriftrolle des Propheten verbrannt habe, erst V. 29 erfahren wir die Worte, die der König dabei gesprochen hat. — Ein sehr anschauliches Beispiel ist endlich vielleicht folgendes aus den Samuel-Büchern: In 1 Sam 21,2 ff zunächst wird nichts davon gesagt, daß der Priester Achimelech in Nobe Jahve für David befragt habe. 1 Sam 22,10 erzählt Doeg dem Saul, daß Achimelech damals wirklich einen Jahvespruch für David erbeten habe. 1 Sam 22,13 sagt dann Saul zu dem herbeigeholten Achimelech: „Warum habt ihr euch verschworen gegen mich, du und des Isai Sohn, und hast du ihm Brote und ein Schwert gegeben und Gott über ihn befragt?" Wahrscheinlich hat sodann Abner in 2 Sam 3,9 diesen Jahvespruch im Sinne. Erst 2 Sam 3,18 wird jedoch der Wortlaut des Jahvespruches mitgeteilt: „Durch die Hand meines Knechtes David will ich mein Volk Israel retten aus der Hand der Philister und all seiner Feinde". Und endlich müssen wir nach 2 Sam 5,2 gar annehmen, daß der Jahvespruch noch durch folgende Worte vervollständigt wurde: „Du sollst mein Volk Israel weiden und sollst Fürst über Israel sein". So haben wir denn hier die ganze Geschichte eines Jahvespruches, die ein und derselbe Darsteller infolge der langsamen Entwickelung recht ansprechend und spannend erzählt. Die Regenbogenbibel (The Sacred Books of the Old Testament. The Books of Samuel by K. Budde. Leipzig, Hinrichs, 1894) gibt hier 3 verschiedene Quellen an[1]).

[1]) Zur Literarkritik dieser Stellen vgl. *Norbert Peters*, Beiträge

Das wären einige wenige Beispiele, die jenen Kunstgriff der hebräischen Prosa veranschaulichen[1]). Eine genaue Durchforschung aller hebräischen Bücher des Alten Testaments wird sicherlich noch mehr Beispiele dieser Art geschichtlicher Darstellung zutage fördern. Aber schon jetzt liegt folgende Schlußfolgerung nahe: Wenn dieser von *B. Jacob* aufgestellte Grundsatz der hebräischen Prosa auf Richtigkeit beruht und verallgemeinert werden darf, wenn mit andern Worten manche vermeintliche Wiederholungen in der Bibel beabsichtigte Wirkungen einer spannenden Darstellung sind, dann haben wir ein Hilfsmittel mehr zur Hand, die Zusammengehörigkeit und Ursprünglichkeit mancher Abschnitte der Bibel zu beweisen.

Nachtrag. Die Schriftleitung macht mich aufmerksam auf die von *A. Harnack* (Die Apostelgeschichte S. 159—173) angeführte lange Liste von „Inkorrektheiten und Unstimmigkeiten", die sich im genannten hl. Buche finden oder finden sollen. Ein großer Teil der vom Berliner Professor erteilten abfälligen Zensuren läßt sich durch die hier erklärte Eigenart semitischen Denkens und Sprechens, das seinen Einfluß bekanntlich auch in der AG zeigt, völlig rechtfertigen. Man vergleiche folgende Einzelheiten: Es „kommt etwas nachträglich" (171); etwas „wird nachgebracht" (159. 161. 163. 167. 168. 173), es ist „eine nachgetragene Episode" (162), „eine nachgebrachte Anekdote . . eine Nachbringung" (172); „erst nachträglich", „erst hier" erfährt man (162. 173); etwas wird „durch [das früher erzählte] nicht gedeckt" (162. 172. 173); dies ist „sonst nicht berichtet" (164), „hätte schon vorher erzählt werden müssen" (159); früher „war davon nicht die Rede" (173); es ist „ganz ohne Einführung" (171), „tritt unvorbereitet, unvermittelt ein (168. 169), „abrupte Einführung" (169). — Dasselbe käme auch nach meiner Ansicht wirklich in Frage bei der Erklärung von Stellen wie die Berichte über die Engelserscheinung von Cornelius (AG 10,3—6. 22. 30—32), über die Christophanie in Damaskus (AG 9,4—6; 22.

zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel. Freiburg i. B. 1899. S. 91. 132. — *Alfons Schulz*, Die Bücher Samuel. Münster i. W. 1920. II 329.

[1]) *B. Jacob* erwähnt [Quellenscheidung etc. S. 53] noch einen anderen, dem ersten verwandten Grundsatz der hebräischen Prosa, nämlich daß der Erzähleres bisweilen liebt, bei Reden mehrmals anzusetzen, um damit wirkungsvolle Pausen zu schaffen. Als Beispiele gibt er an: Gen 37,21. 22; 41,38. 39. 41. 44; 41,1. 2; 43,29. 30; 45,3. 4; auch 47, 5 ff. Ähnliches lasse sich in Ex u. Lev beobachten.

6–8. 26,13–18; 1 Kor 15,8. 9,1). Auch 1 Kor 14.16 gehört hierher (vgl. diese Zeitschrift 35 [1910] 505–7).

Valkenburg. Carl Meyer S. J.

**Um Bellarmin.** Als Profeß der Gesellschaft Jesu hatte Bellarmin die Gelübde ablegen müssen, durch welche der hl. Ignatius von Loyola den Ehrgeiz, „die Mutter aller Übel in jedem Gemeinwesen und jeder Gemeinschaft" aus seinem Orden möglichst weit zu verbannen suchte. „Ich verspreche, lautet das zweite dieser Gelübde, daß ich mich nie um eine Praelatur oder Würde außerhalb der Gesellschaft Jesu bemühen werde und daß ich, so viel es von mir abhängt, nicht in meine Wahl dazu einwilligen werde außer in dem Fall, daß ich dazu gezwungen werde durch den Gehorsam gegen denjenigen, der mir unter Sünde befehlen kann (nisi coactum obedientia eius, qui mihi praecipere potest sub poena peccati)".

Hat Bellarmin dieses Versprechen gehalten? Hören wir, was *G. Buschbell* uns darüber mitzuteilen hat[1]). Am 7. April 1597, sagt er, habe Bellarmin seinem Bruder Thomas die Gründe dargelegt, weshalb er die Kardinalswürde nicht wünsche.

„Aber die nun folgenden Briefe an seinen Bruder zeigen, daß der Abneigung doch ein gutes Teil Hoffnung gegenüberstand und daß die Abneigung in den Augenblicken wuchs, in denen die Aussicht abnahm . . . Aus den Briefen der folgenden Zeit lernen wir positive Schritte kennen, die mit seinem Vorwissen getan werden, um die Angelegenheit zu fördern. Wir können hier die einzelnen Stufen der Entwicklung nicht verfolgen und wollen nur feststellen, daß das lange erwartete Ereignis nun am 3. März 1599, als es erfolgte, ihm selbst überraschend gekommen ist. Wenn er aber in einer aus eigenhändiger Niederschrift veröffentlichten Aufzeichnung bemerkt: coactus sum praecepto D. N. Papae acceptare cardinalatum, und in der Selbstbiographie in breiterer Weise von seinen Versuchen erzählt, die Würde auch jetzt noch von sich abzuwälzen, so setzt er sich in Widerspruch sowohl zu den vorherigen, von ihm zugelassenen Bemühungen, als auch zu einem Briefe an den Bruder Thomas, den er an demselben Tage und in der Stunde schreibt, in der er zum Palaste gerufen wird, um das Birett zu empfangen. Er teilt ganz einfach mit, Gott habe es gefallen, ihm diese Würde zu verleihen und er wünsche, daß es zum Ruhme Gottes ausfallen möge".

[1]) Zur Charakteristik des Kardinals Bellarmin († 17. Sept. 1621) Görres-Gesellschaft, Jahresbericht für 1921, 8.

*Buschbell* weiß oder wußte im Jahre 1902 um Bellarmins Gelübde[1]). Im übrigen setzen wir nicht voraus, daß er sich der Folgerungen bewußt ist, die sich aus seiner Darlegung ergeben. Stellen wir zunächst diese Folgerungen klar heraus. 1. Auf keinen Fall hat Bellarmin den Geist seines Gelübdes und seines Ordens besessen. Unter den Heiligen der Gesellschaft Jesu, unter den Jesuiten von echtem Schrot und Korn gebührt ihm kein Platz. Im Gegenteil. Der hl. Ordensstifter tat alles, um der „Pest" des Ehrgeizes die Tür zu verschließen. Bellarmin hat, so viel an ihm lag, die Tür durch sein böses Beispiel wieder geöffnet. 2. Er hat sein Gelübde gebrochen. Denn a) es ist nach *Buschbell* nicht wahr, was Bellarmin sagt, daß er nur durch den Gehorsam gezwungen, die Kardinalswürde annahm, er war aber durch sein Gelübde verbunden, sie nicht anders anzunehmen. b) Er hatte gelobt: nunquam me curaturum praetensurumve dignitatem. Die praetensio und cura aber liegt nach *Buschbells* Darstellung vor. Er hoffte und erstrebte die Kardinalswürde nicht nur innerlich, sondern die Schritte zu seiner Beförderung geschahen mit seinem Vorwissen, d. h. nach dem Zusammenhang, er äußerte seine Billigung und sein Einverständnis, daß sie geschahen. Bellarmin ist also nicht besser als ein Eidbrüchiger. 3) Er ist obendrein ein Lügner und Heuchler. Denn nachdem er sich so übel aufgeführt, leg er, um nicht in üblem Licht zu erscheinen, allerhand zusammen, was sich durch seine anderweitigen Äußerungen leicht widerlegen läßt. Somit ist der Mann, den die Zeitgenossen wie einen Heiligen betrachteten, in Wirklichkeit nicht einmal ein leidlich anständiger Mensch.

Eine Richtigstellung ist am Platze und nicht schwierig, das Material über die Kardinalsfrage liegt längst gedruckt vor[2]) und das Urteil der Kirche verbürgt nunmehr die heroische Tugend Bellarmins.

Der Gedanke an Ehren und Würden legte sich Bellarmin, der bekanntlich ein Neffe Marzells II war, sehr früh nahe, aber nur, um von ihm alsbald entschieden abgewiesen zu werden. Da er nämlich bedachte, wie vergänglich all diese Dinge sind, wurde er von Abscheu davor erfüllt und trat in die Gesellschaft Jesu gerade deshalb ein, um sich den Weg zu den Würden zu ver-

[1]) Histor. Jahrbuch 23 (1902) 70.

[2]) R. P. *Xavier-Marie Le Bachelet S. J.*, Bellarmin avant son Cardinalat 1542—1598. Correspondance et Documents. Paris 1911. Zwei Briefe über die Kardinalsfrage vom 31. Jan. 1591 u. 5. Mai 1594 fehlen bei *Le Bachelet* (*Bartoli*, Vita lib. 2 c. 4, Turin 1836 II 44. 46).

schließen. So erzählt Bellarmin selbst als 71jähriger Greis [1]), offenbar ohne im Hinblick auf sein späteres Verhalten Gewissensbisse zu empfinden.

Den Plan, ihm den Purpur zu verleihen, faßte zuerst 1591 Innozenz IX; der Papst besprach sich darüber mit dem ausgezeichneten Kardinal Augustin Valier, Bischof von Verona; dieser war sehr für die Beförderung und brachte sie auch später 1593 wieder in Anregung. Clemens VIII schwankte damals, ob er den Jesuiten Toledo oder Bellarmin erheben sollte, sprach aber mit Valier „wie gewöhnlich" von dem großen Kontroversisten in den ehrenvollsten Ausdrücken. Bellarmin, der ohne Zweifel von Valier unterrichtet war, machte nicht viel aus der Sache. Der Bischof von Verona, so schreibt er [2]), „will seine Hoffnung nicht aufgeben, ich halte sie für ganz unbegründet". Später war namentlich der berühmte Geschichtschreiber Cesare Baronio sehr tätig für Bellarmins Erhebung. Als er selbst 1596 den roten Hut erhalten, beklagte er es dem Kardinal Perbenedetti gegenüber als ein Unrecht, daß sein Freund nicht vor ihm oder mit ihm dieser Ehre teilhaftig geworden sei; Perbenedetti antwortete, die Schuld liege in der Gegenarbeit einiger Jesuiten. Als Bellarmin durch den Jesuiten Francesco Sangro von dieser Unterhaltung Kunde erhielt, gab er die eidliche Versicherung, er habe nie das geringste Verlangen nach derartigen Würden gehabt (egli mi giuro non havere avuto mai un minimo desiderio di simili grandezze), er habe daran nur gedacht, um einen Weg zur Verhinderung solcher Dinge zu finden. Er sei ganz einverstanden, daß aus der Sache nichts geworden sei, er selbst würde darauf noch mehr hingearbeitet haben als jeder andere. Nur eines würde ihm mißfallen, wenn er ausgeschlossen sein sollte durch mißgünstige Berichte und Verleumdungen [3]).

Als Bellarmin diese eidliche Versicherung gab, war seine Erhebung zum Kardinalat schon zweimal (1591 und 1594) so gut wie beschlossene Sache gewesen [4]). Es steht somit fest, daß er in beiden Fällen und überhaupt wenigstens bis Mitte 1596 sich keines Fehlers gegen sein Gelübde bewußt war, und im allgemeinen weltlichen Ehrungen gegenüber sich in einer Seelenver-

[1]) Autobiographie c. 5, ebd. 44; vgl. *Buschbell* in Historisches Jahrbuch 23, 70 A. 1.

[2]) An Thomas Bellarmin am 14. Mai 1593, ebd. 334.

[3]) F. de Sangro an Aquaviva, Neapel 6. Juli 1596, ebd. 373. Den letzten Satz (nur diesen) zitiert auch *Buschbell* 8.

[4]) Ebd. 378. 398.

verfassung fühlte, die nur mit Ehrfurcht und Bewunderung für den großen Gelehrten erfüllen kann. Er ist dem Vorsatz seiner Jugend, irdischer Ehre zu entsagen, auch dann noch treu geblieben, als urteilsfähige Leute ihn als Redner anstaunten, weil sie nie etwas Besseres gehört hätten[1]) oder gar in Anspielung auf eine Schriftstelle von ihm sagten, nie hat ein Mensch geredet wie dieser[2]). Und ebensowenig ist ihm später seine Gelehrsamkeit in den Kopf gestiegen, als seine Vorlesungen am römischen Kolleg und seine gedruckten Werke mit so großem Beifall aufgenommen wurden und man ihn als geeignet für die höchsten Stellen in seinem Orden und in der Kirche hielt.

Was er dem Jesuiten Sangro eidlich versicherte, hat Bellarmin in der nächsten Folgezeit ohne Eid in Briefen an seinen Bruder Thomas noch öfter wiederholt. So in einem Brief vom 16. August 1596[3]):

„Wie Sie sich erinnern werden, schrieb ich Ihnen, daß ich die Sache für beendet ansah, als sie dem zu Ohren gekommen war, der Macht und Wille sie zu hindern besaß. Ich danke der göttlichen Vorsehung, die mich von einer großen Last befreit hat, ebenso wie sie auf anderem Weg mich befreite zur Zeit Innozenz' IX. Und so hoffe ich, daß sie mich in Zukunft befreien wird".

Der gleichen Hoffnung auf die Vorsehung gibt er ungefähr in derselben Weise Ausdruck, als durch Toledos Tod am 14. September 1596 der Platz für einen neuen Jesuitenkardinal frei wurde, und wiederum als Klemens VIII den großen Gelehrten, damals Provinzial von Neapel, nach Rom rief und viel von seiner Erhebung geredet wurde[4]). Ich glaube, fügt er hinzu, ganz unbesorgt sein zu können, daß aus der Sache nichts werde, wie in den beiden vorhergehenden Fällen[5]), er fühle sich alienissimo da mutatione[6]).

Wie es scheint, hatte Thomas Bellarmin den Bruder bewegen wollen, selbst Schritte zu seiner Erhebung zu tun. Robert Bellarmin antwortet diesmal mit einer ausführlicheren Darlegung.

Er habe, schreibt er[7]), sich die Sache wohl überlegt, und wenn es von ihm abhinge, so würde er seinen Stand nicht ändern. Denn „1. ist das, wie mir offenbar scheint, nicht von Nutzen für meine Seele.

[1]) Peruschi an Franc. Borja 13 Nov. 1563, ebd. 46.
[2]) Autobiographie c. 10 ebd. 447.
[3]) Ebd. 378.
[4]) An Thomas am 26. Nov. 1596 u. 31. Jan. 1597, ebd. 383. 386
[5]) Ebd. 383. [6]) Ebd. 386.
[7]) Rom 7. April 1597, ebd. 393.

2. es würde sich nicht als nützlich erweisen für mein körperliches Befinden, denn bei meinem Alter und nach so viel Jahren im Ordensstand habe ich den Geschmack an weltlichen Dingen verloren; ich fühle nur noch Freude am Studium und einem ruhigen Leben; 3. ist es nicht notwendig für die Familie. Denn wenn sie sich auch durch neue Mitglieder vermehrte, so würden diese doch vor meinem Tode nicht zu dem Alter gelangt sein, in dem ich ihnen Gutes tun könnte; auch das Töchterchen, das schon geboren ist, wird nicht zu meinen Lebzeiten zu reiferen Jahren kommen, mein Leben kann nicht lange mehr währen; 4. für meinen Orden wäre die Sache allgemein ein Gegenstand des Mißfallens, wie es im Gegenteil eine allgemeine Freude wäre, wenn ich ihr entgehen könnte. 5. Der Kirche kann ich in einem andern Stand nicht mehr Dienste leisten, als in meinem jetzigen. 6. Den Feinden des Glaubens würde Gelegenheit zu noch schlimmern Lästerungen gegeben, als sie schon jetzt ausstoßen, denn sie würden sagen, ich hätte geschrieben, um zu solchen Dingen zu gelangen. Sehen wir zu; was Gott gefallen wird, das wird geschehen".

Nun ist freilich dieser Darlegung gegenüber eines wohl im Auge zu behalten: Die Gründe, die vorgebracht werden, sind dem Verständnis des Bruders angepaßt, er legt ihm gegenüber nicht Rechenschaft von seinem Innern ab. In der Unterredung mit de Sangro handelte es sich darum, das Ärgernis fern zu halten, das aus dem Verdacht entstehen konnte, als lägen von Seite des damaligen neapolitanischen Provinzials Bemühungen um die Kardinalswürde vor. Um diesen Argwohn zu ersticken, greift Bellarmin zum Eid und eröffnet sich über sein inneres Verhalten zu weltlicher Ehre. Anders dem Bruder gegenüber. Thomas war kein Aszet, er wünschte Roberts Erhöhung zur Ehre und wegen der Dürftigkeit der Familie und mochte wegen der Verwandtschaft mit Marzell II sie im Hinblick auf die damalige Sitte geradezu als eine Art von Recht in Anspruch nehmen. Ihm gegenüber handelt es sich für Bellarmin darum, die Begeisterung zu dämpfen, die Ungeduld zu zügeln, die Erwartung herabzustimmen: hohe aszetische Betrachtungen wären nicht am Platz gewesen. Daher die Mahnungen, Thomas möge sich beruhigen: was Gott schicke, sei das bessere; die Sache sei trotz allen Geredes sehr unsicher, er sei schon alt und werde also der Familie doch nicht viel mehr helfen können. Von seinem Gelübde, nicht nach Würden zu streben, sagt er in den Briefen an Thomas Bellarmin ausdrücklich nie etwas.

Ein Beispiel für diese Anpassung an das Verständnis des Bruders bietet eine Äußerung betreffs der Ablehnung des Bistums Montepulciano, das der Großherzog Ferdinand von Toskana Bel-

larmin angetragen hatte. Von dem eigentlich durchschlagenden Grund der Ablehnung, seinem Gelübde, erwähnt er wieder nichts, sondern tröstet den Bruder mit der Bemerkung, namentlich jetzt, wo noch eben Toledo und Baronius zu Kardinälen erhoben seien, wäre nach allgemeinem Urteil eine Ernennung nur zum Bischof das Gegenteil einer Ehrung[1]). Wer aus derartigen Äußerungen herauslesen wollte, daß Bellarmin das bischöfliche Amt verachtet habe, daß er hochmütig und ehrgeizig gewesen sei, der vergißt, daß es auch Argumenta ad hominem gibt. Übrigens fügt auch hier Bellarmin bei: „Und wenn es sich auch um eine noch viel höhere Würde handelte, so würde ich kein Gewicht darauf legen. Glauben Sie mir, je älter ich werde, um so entschiedener nehme ich an, daß die göttliche Vorsehung mich auf dem Weg der heiligen Demut zur Seligkeit führen will, obgleich jetzt nach dem Tod des Kardinals Toledo es nicht am Gerede fehlt".

Doch in den Briefen, die später sind als jene ausführliche Aussprache vom 7. April 1596, sollen sich die Beweise finden, daß Bellarmin den Kardinalshut erhofft und die Schritte seiner Freunde in dieser Hinsicht gern gesehen und gebilligt habe. In den bisher veröffentlichten Schreiben findet sich indes davon nicht die Spur, vielmehr finden sich deutliche Anzeichen vom Gegenteil. So schreibt er dem Bruder am 16. August 1596[2]): „In Betreff der Frage, die Sie stellten, dachte ich, Sie wüßten darüber aus römischen Briefen des Kardinals Madruzzo oder anderer mehr als ich. Ich weiß darüber nichts, außer daß viele in Verwunderung sind". Es handelt sich hier um die Kardinalsfrage, wie aus den folgenden Worten hervorgeht. Ähnlich antwortet er dem Bruder am 25. April 1597[3]):

„Um Verzeihung, wenn ich dem Papier eine Antwort auf Ihre Frage nicht anzuvertrauen wage; wenn wir uns eines Tages wiedersehen, werde ich Ihnen alles sagen. Sie können dem Herrn Domenico (Danesi?) glauben, der mehr als ich weiß; die Kardinäle (questi miei signori) und namentlich Baronio, mit dem ich sehr vertraut stehe, sagen mir nichts, weil sie meine Gesinnung kennen. Bitten Sie Gott für mich, damit der Wille des Herrn geschehe zum Heil meiner Seele".

Danach wird die Sache so liegen: Die Reformpartei im Kardinalskollegium betrieb Bellarmins Erhebung, um sich durch den fähigen und angesehenen Mann zu verstärken. Sie brauchten dazu keine Anregung von Bellarmin selbst, im Gegenteil, die

[1]) Neapel, 4. Oktober 1596, ebd. 379.

[2]) Ebd. 377 f. vgl. oben S. 144. [3]) Ebd. 394.

sprachen mit ihm wenig über die Sache, weil sie „seine Gesinnung kannten", d. h. weil sie Bellarmins Abmahnungen nicht hören und doch auf seine Erhebung nicht verzichten wollten.

Am 14. Juni 1597 sucht er noch einmal den Eifer des Bruders abzukühlen[1]). Die Zeichen des Greisenalters, sagt er, stellten sich bei ihm immer mehr ein. Er müsse eine Brille tragen, am linken Ohre höre er nicht mehr gut, so daß er mit Kardinal Madruzzo, der immer sehr leise spricht, kaum noch verkehren könne und der Papst ihm öfter mehrmals ein und dasselbe sagen müsse während er früher zu Fuß die sieben Kirchen besuchen konnte, vermag er jetzt nur mehr die Hälfte des Weges zu machen; den Magen versagt allmählich den Dienst, seine Haare sind ganz weiß. Wahrscheinlich wird er mehr den mütterlichen Vorfahren nachschlagen, die kurzlebig waren, als den Vorfahren von Vaters Seite. „Das sage ich nicht, fährt er fort, als ob ich am Leben hinge, ich verlange vielmehr möglichst bald von den Gefahren dieses Lebens befreit zu werden und meine Seele in Sicherheit zu bringen. Ich sage es, damit Sie erwägen, wie wenig wir auf Ehren und Würden bauen müssen, auch wenn sie uns zu teil würden. Aber das ist unsicher, und nichts anderes wollte ich auch in meinem früheren Brief sagen, als dieses: da die Sache sich nicht nur auf Monate, sondern vielleicht auf Jahre verschiebt, so kann es sehr leicht sein, daß nichts daraus wird, gerade wie vor 3 Jahren, da die Sache beschlossen war und dann doch aufgeschoben und gehindert wurde. Wenn Sie hier wären, würde ich ihnen alles sagen, aber brieflich kann ich das nicht".

Es ist das, soviel bekannt, die letzte ausführliche Äußerung Bellarmins über die Kardinalsfrage. Von nun an rückt die Sache einem Abschluß immer näher. Am 8. August 1597 schreibt er[2]), die Krankheit des Papstes werde nach der Ansicht vieler die Erhebung von Kardinälen beschleunigen. Am 27. Februar 1598 hofft er in zwei Monaten auf Klärung[3]); am 11. August weiß er, daß seine Erhebung eifrig betrieben wird, könnte Einzelheiten von Bedeutung darüber mitteilen, faßt die Wahrscheinlichkeit seiner Ernennung ins Auge, schreibt aber doch wieder, wie die Sache enden werde, wisse Gott[4]). Am 7. September 1598 folgt die Meldung, daß „ein großer König", wohl Philipp II, sich günstig über seine Erhebung ausgesprochen hat[5]). Aber aus solchen Mitteilungen folgt nicht, daß er auf seine Erhebung hinarbeitete, sondern nur, daß er durch seine Freunde auf dem Laufenden er-

[1]) Ebd. 397 f. [2]) Ebd. 399. [3]) Ebd. 405.
[4]) Ebd. 421. [5]) Ebd.

halten wird. Eines ist richtig: er redet jetzt nicht mehr von der Hoffnung, daß Gott ihn auf dem Weg der Demut zu führen beabsichtigt. Es scheinen sich also die Anzeichen gemehrt zu haben, daß Klemens VIII die Absicht hatte, ihn zu erheben und sein Widerstand vergebens sein werde. Aber dafür, daß er den Kardinalshut wünschte, liegt nicht ein Schatten von Beweis vor.

Endlich hatte Klemens VIII seinen Entschluß gefaßt. Damit nicht Bellarmin, wie es sein Gelübde forderte, Gegenvorstellungen machen könnte, verkündete der Papst dessen Aufnahme in den höchsten Senat der Kirche im Konsistorium des 3. März 1599, ohne dem Erwählten vorher Mitteilung zu machen, und sandte ihm den Befehl zu, das Haus nicht zu verlassen. Die Ernennung war damit vollzogen und der Widerstand aussichtslos. Um aber in einer so wichtigen Sache nicht auf eigene Hand vorzugehen, versammelte Bellarmin die Patres des Hauses und fragte sie, was er tun solle. Alle antworteten, es sei eben nichts mehr zu tun, da die Ernennung schon vollzogen sei. Auf eine Anfrage bei Kardinal Aldobrandini kam die Antwort, der Neuernannte könne erst zum Papst gehen, wenn er gerufen werde, denn es sei dem Papst nicht um Gegenvorstellungen zu tun, sondern darum, daß Bellarmin aus Gehorsam das Kardinalat annehme. An demselben Tag noch ließ ihn Klemens VIII vor sich kommen, um den roten Hut zu empfangen; als Bellarmin mit Einwänden beginnen wollte, unterbrach ihn der Papst und befahl ihm in Kraft des Gehorsams und unter schwerer Sünde, die Kardinalswürde auf sich zu nehmen[1]). In der Stunde, da er zum Palast befohlen wurde, gab Bellarmin seinem Bruder Thomas Nachricht und verbat sich, daß seine Verwandten mit Ausnahme seines Schwagers nach Rom kämen[2]). Der Versuch nachträglicher Vorstellungen beim Papst konnte nicht den Sinn haben, daß Bellarmin Hoffnung gehegt hätte, die einmal gefallene Entscheidung wieder rückgängig zu machen. Was er beabsichtigen konnte, ist zweierlei: 1. wollte er öffentlich das Bekenntnis ablegen, daß er von seiner Seite und, so viel von ihm abhänge, an seinem Gelübde festhalte; 2. er wollte den Papst veranlassen, ihm in aller Form den Befehl zu geben, von dem in dem Gelübde die Rede ist.

Es ist somit wörtlich wahr, was Bellarmin schreibt: 1599 die 3. martii coactus sum praecepto D. N. papae acceptare cardinalatum[3]). Auch die übrigen „Widersprüche", die *Buschbell* gefunden haben will, lösen sich, wie man sieht, durch einfache

[1]) Autobiographie ebd. 459 f. [2]) Ebd. 435.
[3]) Memoria Rob. Bellarmini, ebd. 437.

Darstellung der Tatsachen. Hinzuzufügen ist, daß Aquaviva am 6. März 1599 ein Rundschreiben an den Orden erließ [1]) und darin versicherte, daß nicht nur von Bellarmin selbst, sondern auch von Seite der Gesellschaft Jesu Schritte beim Papst geschehen seien, um die Ernennung hintanzuhalten. Davon findet sich natürlich in Bellarmins Briefen an seinen Bruder nichts. Zehn Jahre später hat der Kardinal auch vor der breitesten Öffentlichkeit noch einmal sich ausgesprochen. In England war von den Predigern verbreitet worden, der große Gegner der Protestanten sei zum Kalvinismus abgefallen und deshalb hingerichtet worden. Bellarmin antwortet in einem gelegentlichen Schreiben an König Jakob I: „Vivo insuper, et quidem Romae, in Urbe oculatissima, quae etiam videt me in ea dignitate, quam nunquam optavi, quoniam elegeram abiectus esse in domo Dei mei. Sed nimirum ille, cuius voluntas est supra me et supra pios omnes, voluit ad gradum honoris ascenderem, meque purpura induit non petentem, sed petitum ultro, imo adactum imperio" [2]).

Nachdem Bellarmin einmal eine kirchliche Würde besaß, war sein Gelübde, solche nicht anzunehmen, natürlich erloschen, er konnte unbedenklich sich noch zu weitern ehrenvollen Stellen erheben lassen, wie er denn auch tatsächlich zum Erzbischof von Kapua befördert wurde. Von Jugend auf bis zum Lebensende aber hat er sich durch Verachtung des Ehrgeizes und irdischen Glanzes in einem Grade auszeichnet, daß schwer zu sagen ist, wie er in seinen Umständen darin sich in noch höherem Grade hätte auszeichnen können.

Benedikt XV sagt in seinem Dekret vom 22. Dezember 1920 von den Gutachten, welche in Bellarmins Seligsprechungsprozeß sich gegen ihn aussprachen, sie ließen die positiven Beweise für seine heldenmütige Tugend bei Seite und hängten sich an angebliche Fehler, die sie entdeckt zu haben glaubten; diese Methode aber recenti hac aetate, non mediocri cum veritatis detrimento, a nonnullis .. instaurata fuit. Allerdings durch Verschweigen, durch Aufblasen von wahren Nichtigkeiten zu ungeheuerlichen Vorwürfen läßt sich sogar die helleuchtendste Tugend ins Gegenteil verkehren. Was gegen Bellarmin zuerst seine Feinde im Seligsprechungsprozeß, dann in deren Spuren der wüste Sektenhaß der *Döllinger* und *Reusch* geleistet hat, bietet dafür einen klassischen Beleg. Einigermaßen begreiflich also, daß auch solche,

[1]) *Fuligatti-Petrasancta*, Vita Bellarmini, Lüttich 1626, Lib. 3 cap. 1; vgl. *Juvencius*, lib. 15 n. 42, Rom 1710, 334.

[2]) *Fuligatti-Petrasancta* lib. 2 cap. 7 P 3.

deren guten Glauben anzuzweifeln wir kein Recht haben, der Ansteckung erliegen.

Allein wir sind mit den „Beweisen" für Bellarmins Hochmut noch nicht fertig. „Ich habe", sagt *Buschbell*, „an anderer Stelle aus den Briefen nachgewiesen, wie hohen Wert der Kardinal auf adelige Abstammung legte. Damit hing auch die Förderung seiner Angehörigen zusammen und der Aufstieg des Hauses liegt ihm sehr am Herzen"[1]). Indes an der „anderen Stelle"[2]) wird höchstens gezeigt, daß Bellarmin auf standesgemäße Verheiratung seiner Verwandten sah und darin tat er recht; die hl. Karl Borromaeus, Franz von Sales, Johanna Franziska von Chantal machten es nicht anders, weil eben Ehen unter dem Stand im allgemeinen nichts weniger als ratsam sind.

Aber, sagt wiederum *Buschbell* von Bellarmin: „Seine Ehrliebe ist sicher die stärkste oder, wenn man will, schwächste Seite seiner menschlichen Natur gewesen", er hatte „Zeit seines Lebens eine starke Empfänglichkeit für Lob und Ruhm"[3]). Die Beweise, die „vorläufig" dafür angeführt werden, sind aber nicht überzeugend; sie beschränken sich auf ein paar Anführungen aus einem Jugendbrief. Bellarmin berichtet darin, zur Feier der Frohnleichnamsprozession habe man die Außenseite des römischen Kollegs geschmückt und Gedichte dort angeschlagen, auch er habe einige 60 Verse trotz seines Unwohlseins beigesteuert. Ferner gibt er Nachricht, daß auf dem Trienter Konzil Salmeron und Canisius sich ausgezeichnet hätten. Ich vermag in beiden Äußerungen nicht den kleinsten Fehler gegen die Demut zu entdecken. Natürlich fehlt auch der Hinweis auf die Selbstbiographie nicht. Aber auch dort vermag ich nichts zu finden, als daß Bellarmin sehr wohl wußte, mit welch großen Gaben Gott ihn vor vielen andern ausgezeichnet hatte. Liegt darin etwas Unrechtes? Ein Durchschnittsmensch mag ja seinen Stolz niederhalten, indem er sich immer wieder zu Gemüte führt, daß er eben nicht weit zu gehen braucht, um seinen Meister zu finden. Wo aber wirklich überragende Gaben vorliegen, da ist dieser Standpunkt unhaltbar, namentlich wenn es sich um einen Mann handelt wie Bellarmin, der so ziemlich in allen Sätteln gerecht war, Begabung für die Verwaltung und Regierung, für die Predigt, die Schriftstellerei, die Wissenschaft besaß und in der Wissenschaft ebensowohl über spekulative Anlage, scharfen Verstand, sicheres Urteil wie über ein gewaltiges positives Wissen verfügte. Solche Leute werden bald dahin gelangen, daß sie ihre Überlegenheit über andere sich ruhig eingestehen, aber zugleich sich mit

[1]) A. a. O. 11. [2]) Histor. Jahrbuch 23, 56 A 2.
[3]) Ebd. 68.

dem Gedanken immer mehr durchdringen, daß all ihre Gaben freies und unverdientes Geschenk Gottes sind, von ihm kommen, auf ihn zu beziehen sind und eine schwere Verantwortung auflegen, weil den fünf Talenten Begabung fünf Talente Leistung entsprechen müssen. Wollte man den Maßstab, der für Bellarmin Mode geworden ist, als richtig anerkennen, so könnte man mit demselben Recht auch die Demut eines hl. Augustin oder des Apostels Paulus anzweifeln.

Noch ein anderer Punkt aus *Buschbells* „Charakteristik" sei hier näher geprüft.

„Als Verwaltungsbeamter", heißt es bei ihm S. 8, „bewährte sich Bellarmin in seinem Amte als Provinzial nicht besonders. [1] Man warf ihm vor, er ließe sich zu sehr von den Konsultoren leiten, was mit seiner Gesamtauffassung[1]) zusammengehangen haben mag. [2] Er erhielt ein Monitum, bei der Professablegung sei für ein prunkvolles Mahl die Summe von 100 Dukaten ausgegeben worden. [3] Bei einigen Geschäften fühlte er sich übergangen, worüber er sich beklagte".

Nun sind ja freilich persönliche Heiligkeit und Regierungsgabe, Gelehrsamkeit und Regierungsgabe sehr verschiedene Dinge, die sich durchaus nicht immer vereint finden. Aber prüfen wir die vorgelegten 3 Beweisgründe.

Ad 1). Warf man ihm das am Ende seines Provinzialates vor? War Unselbständigkeit gegenüber den Konsultoren ein bezeichnender Zug seiner Verwaltung? Nur dann wäre ja *Buschbells* Beweis geglückt. Die Tatsachen aber sind diese: Nach etwa 9 Monaten seiner Amtsführung erhielt Bellarmin von Aquaviva zunächst die Mahnung[2]), er möge sich nicht überarbeiten und nicht zu streng fasten. „Und es scheint mir, ich müsse Sie benachrichtigen, daß einige von dort schreiben, daß die große Bescheidenheit von Ew. Hochw. zu sehr sich von den Konsultoren beeinflussen läßt". Er müsse sie freilich anhören, die Entscheidung aber sich selbst vorbehalten. Das ist alles

[1]) Die „Gesamtauffassung" besteht in folgendem: Nach *Buschbell* 7 war Bellarmin im Gegensatz zum Ordensgeneral Aquaviva „für eine, wie wir heute sagen würden, mehr kollegiale Selbstverwaltung des Ordens wie der einzelnen Kollegien". Mit anderen Worten: Bellarmin würde zu der revolutionären Partei einiger spanischen Jesuiten hingeneigt haben, die gegen die Konstitutionen des hl. Ignatius und gegen Aquaviva Front machten und soviel Verwirrung und Unheil im Orden anrichteten; die „kollegiale Selbstverwaltung" ist nämlich durch die Einrichtung des Ordensstifters ausgeschlossen. Wir warten den Beweis für diese Beschuldigung ab.

[2]) Am 19. Aug. 1595 ebd. 353.

Kann man aus derartigen Dingen schließen, daß Bellarmin ein weniger guter Provinzial war?

Ad 2). Hat Bellarmin *selbst* die 100 Dukaten angewiesen? War das Profeßhaus von Neapel so reich, daß es für ein Festmahl 100 Dukaten auswerfen konnte? Hatte der Provinzial die Zeit, *persönlich* in die Kochtöpfe hineinzusehen? Der Leser urteile selbst, wir setzen die bezügliche Stelle aus dem Schreiben Aquavivas[1] her: „Zum Schluß des Briefes etwas, das mich in Verwunderung setzte, wobei ich mir ja sehr gut der Regeltreue von Ew. Hochw. besonders in derartigen Dingen bewußt bin. Ich höre, daß bei einem Mahl im Profeßhaus bei Gelegenheit der feierlichen Gelübdeablegung, *einschließlich der Geschenke* etwa 100 Dukaten ausgegeben worden seien. Das ist zuviel, und wir haben schon verboten, daß *Freunde und Verehrer* (le persone devote) *allzu ausgesuchte und kostbare Dinge* senden, die ja mit der Armut und religiösen Einfachheit nicht im Einklang stehen. Es wird mir also lieb sein, mehr im einzelnen von Ew. Hochw. zu hören, ob diese *Ausschreitung wirklich statt hatte*, und wenn ja, so mögen Sie für die Zukunft Gegenmaßregeln treffen, wie ich es eindringlich empfehle, besonders wenn von Beichtkindern etwas eingesandt wird, was man unter jeder Rücksicht beseitigen müßte".

Ad 3). Zur Antwort ein paar Sätze aus den Briefen, auf welche *Buschbell* sich stützt. Aquaviva schreibt an Bellarmin[2]: „Weil Ihnen die Verhandlungen nicht mitgeteilt wurden, die auf unsere Anordnung hier [zu Rom und nicht in Neapel] geführt wurden, so sind Ew. Hochw., wie ich auf gutem Weg erfahre, in einiger Besorgnis, ich möchte wenig Vertrauen in Sie setzen. Ich wundere mich darüber nicht; wenn ich Provinzial wäre, so würde es mir vielleicht ebenso ergangen sein. Diese Wirkung meines Verhaltens (questa riuscita) ist aber ganz gegen meinen Willen eingetreten. Ich *versichere Sie*, daß ich bei der hohen Zufriedenheit, die ich Ihrer Tugend und Gewissenhaftigkeit schulde, *es mir nicht in den Sinn gekommen ist*, Ihnen nicht Nachricht von allem, und Ihnen nicht im vollsten Vertrauen Mitteilung von den Vorgängen geben zu wollen". Es folgt näheres über die beiden Geschäfte. Bei dem ersten hatte der Unterhändler Auftrag, Bellarmin alles mitzuteilen; wenn einige Umstände verschwiegen wurden, so geschah es „per non render V. R. sospetta come Romana appresso colloro ch'ella sà". Das zweite mußte verhandelt werden, als Bellarmin von Neapel abwesend war, und auch hier bestand der Befehl, dem Provinzial bei seiner Rückkehr

[1]) Vom 2. Sept. 1595 ebd. 351 A. 1.

[2]) Am 13. Juli 1596, ebd. 374 f.

alles vorzulegen. Zum Schluß noch einmal die Versicherung, daß Bellarmin das vollste Vertrauen des Generals genießt und die Bitte, in dieser Beziehung keinem Zweifel Raum zu geben. — Bellarmins Antwort [1] ist ein Beweis seiner Geradheit. Er bedauert es, daß einige gesagt oder geschrieben hätten, er zweifle am Vertrauen des Generals. Offen sagt er dann heraus, früher, bis zum Zeitpunkt, da er Rektor des Römischen Kollegs wurde, hätten solche Zweifel allerdings in ihm bestanden, aber seitdem seien sie ihm nicht mehr gekommen. Was die beiden Geschäfte angehe, so habe er aus keinem von beiden Anlaß zu Zweifeln am Vertrauen des Generals geschöpft, man müßte seine Äußerungen mißverstanden haben. Es ist also unrichtig, daß Bellarmin sich beklagte und Aquaviva hat ihn nicht aus Mißtrauen übergangen[2].

Der Leser urteile selbst, ob die Beweismomente hinlänglich genau dargelegt sind. Jedenfalls beweisen sie alle drei weder einzeln noch zusammengenommen, was sie beweisen sollen.

Wir haben uns sehr ungern zur Polemik gegen einen Vortrag auf der Görresgesellschaft entschlossen. Aber wir waren durch unsere Studien über die Bibel Sixtus' V gezwungen, uns mit den Verdächtigungen gegen Bellarmins Glaubwürdigkeit auseinanderzusetzen, und mußten deshalb zu unserem lebhaften Bedauern auch *Buschbells* Vortrag einer Würdigung unterziehen.

Zum Schluß nur noch eines. „Man könnte meinen", sagt *Buschbell* von Bellarmins Erziehung im Orden, „ein solcher Charakter, frühzeitig in ein Schema gepreßt, gleich allen anderen Ordensgenossen auf demselben Schleifsteine von den Ecken und Unebenheiten der Individualität befreit, könnte wenig Eigenes beibehalten haben". Dazu erlaube man uns einige Fragen: 1) wer ist es, von dem die hier gebrauchten Redewendungen stammen? 2) ist es zu billigen, daß man auf katholischer Seite auf solche Kirchenlehrer sich beruft? 3) Darf man es, ich will nicht sagen dem Jesuiten, sondern dem Katholiken verübeln, wenn er gegen solche Gewährsmänner Einspruch erhebt? Pressen in ein Schema, Vergewaltigung der Individualität gibt es nicht in der Aszese der katholischen Kirche und also auch nicht in der Aszese der Gesellschaft Jesu.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

P. S. In seinem Vortrag verspricht *Buschbell* eine Ergänzung zu seinen Ausführungen, die unterdes erschienen ist[3]. Man kann

[1] Am 19. Juli 1596, ebd. 375 ff.

[2] Bellarmin in den Briefen an seine Verwandten in Fest-Schrift, Sebastian Merkle zu seinem 60. Geburtstag (28. August 1922) gewidmet von Schülern und Freunden. Düsseldorf 1922. 59—82.

die fleißige Arbeit als eine Art Regesten der Verwandtenbriefe Bellarmins bezeichnen, die im Florentiner Staatsarchiv erhalten sind. Diese Regesten als Beitrag zum Charakterbild Bellarmins auszugestalten, war nicht die Absicht des Verfassers, nur gelegentlich läßt er ein Urteil einfließen, wobei er andern gewiß nicht verbietet, auch anderer Ansicht zu sein (vgl. z. B. S. 65 unten). Im ganzen eine dankenswerte Gabe.

**Zur Vulgata Sixtus' V. III.** Noch einige Nachträge zu unseren Ausführungen in dieser Zeitschrift 1922, 313 ff 468 ff.

I. Gabriel Vazquez über die sixtinische Bibelbulle. Da *Vazquez* über die Promulgation menschlicher Gesetze handelt, schreibt er unter anderm[1]): „accidit etiam interdum, ut in legibus et in bullis impressis dicatur ‚Publicatae tali die', et tamen numquam solemniter fuerint promulgatae, nec tunc vim legis habebunt". In den Erörterungen über die sixtinische Vulgata ist die Stelle schon verwendet worden. Um aber ihre volle Tragweite zu würdigen, muß man sich gegenwärtig halten, daß *Vazquez* Professor am römischen Kolleg war[2]), als Abdrücke der sixtinischen Vulgatabulle mit dem gedruckten Publikationsvermerk der Kursores auftauchten und die Theologen in Unruhe versetzten. Das beseitigt jeden Zweifel, daß die allgemeine Regel, die *Vazquez* in den obigen Worten aufstellt, auch auf jene Abdrücke sich bezieht. Man kann nicht einwenden: hätte er jene Abzüge gekannt, so hätte er vielleicht gerade sie aus irgend einem Grund von seiner allgemeinen Regel ausgenommen. Er hat sie ohne Zweifel gekannt, höchst wahrscheinlich ist seine Bemerkung eben durch sie veranlaßt und auf sie gemünzt, seine Äußerung hat denselben Wert, als ob er diese Abzüge eigens genannt und nur von ihnen geredet hätte.

Wir haben also zwei Zeugnisse, eines von *Azor*, eines von *Vazquez*, daß der Publikationsvermerk unter jenen Abdrücken die vollzogene feierliche Promulgation der Bulle nicht beweist, und beide sind von höchstem Wert. Sie stammen aus Rom selbst und von Zeitgenossen, diese Zeitgenossen waren in hohem Grad urteilsfähig, weil Gelehrte von noch heute dauerndem Ruf und Professoren an einer der ersten katholischen Unterrichtsanstalten.

[1]) Commentariorum ac Disputationum in primam secundae S. Thomae. Tom. II disp. 155 cap. 2 n. 15 (Antwerpen 1621 p. 62).

[2]) Er reiste September 1585 nach Rom ab und nahm August 1591 von Rom wieder Abschied. *Raoul Scorraille*, François Suarez. I, Paris s. a. [1912], 179. 241. 286.

sie hatten in Rom Gelegenheit, sich über den Sachverhalt Sicherheit zu verschaffen und das größte Interesse, diese Gelegenheit zu benutzen.

Hinzuzufügen ist noch, daß der bloße Publikationsvermerk unter den Abdrücken der Bulle nicht hinreicht, ihnen die Rechtsgültigkeit zu verschaffen, es mußte noch die Beglaubigung durch die Unterschrift eines Notars und das Siegel eines Prälaten hinzukommen. So wird es am Schluß der Vulgatabulle ausdrücklich bestimmt: Decernentes ut earum [literarum apostolicarum] transsumptis, etiam impressis, Notarii publici manu subscriptis ac sigillo Praelati ecclesiastici obsignatis, eadem ubique habeatur fides, quae ipsis originalibus . . . haberetur.

II. Ein Einwand gegen die Nicht-Promulgation der sixtinischen Vulgatabulle. Bellarmin wurde im Jahre 1608 von *Gretser* in Ingolstadt um Rat gefragt, wie man den Schwierigkeiten begegnen solle, die sich aus der sixtinischen Bibelbulle gegen die päpstliche Unfehlbarkeit erheben ließen[1]). *Bellarmins* Antwort liegt nicht vor, aber soviel man aus den Einwänden ersehen kann, die ein Unbekannter gegen diese Antwort vorbringt, gab er den Bescheid, es handle sich bei den willkürlichen Lesarten der Sixtusbibel nicht um eine Entscheidung über den Glauben, sondern eben um Lesarten, also um partikuläre Tatsachen; darin könne der Papst irren. Es liege also ein Irrtum vor, aber nur ein Irrtum aus Mangel an Wissen und Überlegung[2]). Bellarmin macht also hier im Jahre 1608 nicht die mangelnde Promulgation der Bibelbulle geltend, auf die er im Jahre 1610 hinwies. Sofort wurde diese Verschiedenheit gegen Bellarmin ausgebeutet. Man sieht, so ungefähr wurde gesagt, er wußte im Jahre 1608 noch nichts von der unterbliebenen feierlichen Veröffentlichung der Bulle. Also — sagen wir es platt und plump heraus, litera non erubescit, — also hat er diese im Jahre 1610 erdichtet.

Sehen wir uns die Sache ruhig an. Für *Gretser* war die Veranlassung zu seiner Anfrage bei Bellarmin das Buch des Engländers *Thomas James*, der in seinem „Bellum papale" die Bibel

[1]) *Xavier-Marie Le Bachelet S. J.*, Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine. Paris 1911, 155 ff.

[2]) Der Unbekannte gibt *Bellarmin* zu: „mutationem esse in facto, et voluisse Xistum non mutare aut tollere verbum Dei, sed tollere, quae putabat humano errore aut vitio in S. Scripturam irrepsisse, in quo admitto, errorem fuisse temeritatis et inscitiae". Ebd. 159. Man weiß von Bellarmins Antwort nicht mehr, als was in diesem einen Satze steht.

bulle Sixtus' V abdruckte, dann zeigte, wie die Lesarten Sixtus' V und Klemens' VIII sich widersprachen und daraus schloß: also hat einer der beiden Päpste geirrt, also ist es nichts mit der päpstlichen Unfehlbarkeit. Nun fürchtete *Gretser*, es möchte in Zukunft mit mehr Geschick und Wissen, als es von *James* geschehen sei, die angedeutete Schwierigkeit gegen die Katholiken ausgebeutet werden, und erbat sich deshalb Rat in Rom.

Daraus ergibt sich, warum Bellarmin so antwortete, wie er geantwortet hat. Wenn *James* schloß: zwei Päpste stimmen in den Lesarten ihrer Bibeln nicht überein, also ist der Papst nicht unfehlbar, so war die natürliche Antwort: der Schluß ist falsch, es handelt sich bei den Lesarten überhaupt nicht um die Unfehlbarkeit. Warum hätte Bellarmin auf die Nicht-Promulgation der Bibelbulle zurückgreifen sollen? Würde vielleicht der Schluß von *James* zu Recht bestehen, wenn die Bulle *Aeternus ille* wirklich promulgiert wäre? Hätte er diesen Schluß nicht als rechtmäßig halb und halb anerkannt, wenn er über dessen logische Beweiskraft geschwiegen und die Mängel in der Veröffentlichung der Bulle ins Feld geführt hätte? Wenn in dem Einwand eines Gegners die Schlußfolgerung über die Prämissen hinausgeht, so ist es logische Regel, zuerst und vor allem andern auf diesen Fehler den Finger zu legen.

Mit andern Worten: Bellarmin antwortete, wie er geantwortet hat, weil er auf den richtigen Topf den richtigen Deckel setzen wollte; seine Antwort ist die nächstliegende und die von der Natur der Sache geforderte. Ein zweiter Nebengrund mochte hinzukommen. *Gretser* hatte in der Anfrage an Bellarmin zehn mögliche Lösungen auf seine Schwierigkeit vorgelegt und die Gründe angedeutet, weshalb ihn keine von diesen Antworten befriedige. Unter diesen 10 Lösungen befindet sich aber die von Bellarmin bevorzugte Antwort nicht, sie wird von Gretser höchstens gestreift, nicht aber klar herausgestellt. Ein Anlaß mehr für Bellarmin nachzuholen, was *Gretser* versäumt hatte. Und endlich ein dritter Grund. Ist wirklich aller Anstoß beseitigt, wenn die Vulgata-Bulle nicht feierlich veröffentlicht war? Es bleibt noch immer die Schwierigkeit, daß der eine Papst diese und der andere jene Bibel vorschreibt und also der eine sich im Unrecht befinden muß. Darauf war die Antwort zu geben: ein Irrtum liegt wirklich vor, aber kein Irrtum im Glauben. Übrigens wollte, so viel man sehen kann, Bellarmins Antwort kein ausführliches Gutachten sein, das die Schwierigkeiten der Sixtusbulle erschöpfend behandelt, sondern eben nur eine kurze briefliche Antwort auf die ihm vorgelegte Frage.

Natürlich konnte gegen James mehr als eine Antwort gegeben werden: man konnte sagen, die Bibelbulle ist nicht promulgiert, also keine unfehlbare Entscheidung, und man konnte sagen, in der Lesartenfrage kommt die Unfehlbarkeit gar nicht in Frage. Auch in der damaligen Zeit wurden beide Antworten neben einander vorgebracht. *Tanner* behauptet in seiner Theologia scholastica III 275 die Nichtveröffentlichung der Bulle, wenige Seiten später III 318 wiederholt er, der Ingolstädter Professor, der Sache nach die Lösung, die Bellarmin für Gretser in Ingolstadt gegeben hatte[1]).

III. Zum Abdruck der Vulgatabulle in der Sixtusbibel. Wenn die sixtinische Bibelbulle nicht feierlich veröffentlicht wurde, so hat sie nicht die höchste Autorität, die einem päpstlichen Aktenstück zukommen kann; aber hat sie deshalb gar keine Autorität? Sie war doch in der offiziellen Vulgataausgabe gedruckt, sollte mit dieser im Namen des Papstes in die Welt ausgehen und nicht wenige Exemplare wurden schon wirklich versendet. Welche Bedeutung kommt also diesem Bullenabdruck mit seinen Befehlen, seinen Strafandrohungen und feierlichen Formeln zu? Läßt sich wirklich behaupten, er sei nur ein wertloses Stück Papier?

Wertlos ist er nicht, er gibt Belehrungen über die Vulgata im allgemeinen und über Sixtus' V Vulgatapläne. Aber verpflichtende Kraft besitzt er für sich allein, so viel wir sehen, in keiner Weise. Denn am Schluß der Bulle selbst wie des Abdrucks heißt es, die Verpflichtung solle erst nach 4 bezw. 8 Monaten beginnen, und diese 4 Monate seien zu rechnen von dem Tag, an welchem die Bulle am Lateran, an S. Peter, an der Kanzlei angeschlagen

[1]) Er sagt a. a. O. n. 82, man dürfe auch von der klementinischen Vulgata abweichende Lesarten für die bessern halten. „Neque ideo fidei aut religioni praeiudicium creatur: quia omnis illa lectionis varietas, de qua controversari adhuc licet, nullum fidei aut morum dogma aliunde ex scriptura sacra non manifestum concernit . . . Atque ex his fortasse defendi recte potest, etiam Sixtum V Pontificem, tametsi non pauca aliter in suis Bibliis legenda censuerit, nihil tamen, quod ad fidei et religionis integritatem ac puritatem attinet, errasse: esto minus forte circumspecte, nec undique satis ad publicam Ecclesiae utilitatem et aedificationem accommodate [Umschreibung von Bellarmins kurzem Ausdruck „error temeritatis et inscitiae"!] ea Bibliorum recognitio et de acceptanda recognitione praeceptio initio concepta et publicata visa fuerit; in qua re subinde errare posse Pontificem salva fidei et religionis integritate, dictum est quaest. 4 dub. 7".

werde[1]). Nun lassen wir hier die Frage beiseite, ob sich anderswoher entscheiden läßt, daß diese Publikation stattfand oder nicht. Soviel steht jedenfalls fest, daß sich aus dem Bullenabdruck in der Sixtusbibel der Tag nicht ersehen läßt, an dem die Anheftung an den bezeichneten Orten erfolgt wäre und die Verpflichtung auf die Bulle begann. Wer also von der Bulle nur den Abdruck in der sixtinischen Vulgata kannte, für den begann diese Verpflichtung überhaupt niemals, denn die bloße Wahrscheinlichkeit, daß ein paar Wochen nach dem Datum der Bulle irgendwann einmal die Veröffentlichung wohl geschehen sein mag, genügt nicht, um eine Verpflichtung aufzulegen, man muß darüber Sicherheit besitzen. Zudem sind Fälle, daß zwischen dem Datum einer Bulle und deren Veröffentlichung zwei bis drei und mehr Monate verstreichen, nicht so selten[2]). Also konnte das auch bei der Vulgatabulle vom 1. März 1590 der Fall sein; der Bullenabdruck in der Sixtusbibel schließt diese Möglichkeit nicht aus. Wenn aber diese erst nach 2 Monaten, also am 1. Mai, angeschlagen wurde, so waren beim Tode Sixtus' V am 27. August 1590 die 4 Monate Verpflichtungsfrist noch nicht abgelaufen und die Verpflichtung begann niemals.

Daraus ergibt sich nun ein neuer Beweisgrund dafür, daß die Originalbulle über die sixtinische Bibel nicht promulgiert wurde. Denn wenn sie feierlich veröffentlicht wurde, so mußte diese feierliche Veröffentlichung der ganzen Kirche zur Kenntnis gebracht werden. Der Abdruck nun in der Sixtusbibel war, wie gezeigt, dazu nicht bestimmt und nicht tauglich, es mußte also ein anderer Weg beschritten werden: wie am Schluß der Bulle gesagt ist, sollten Sonderabdrücke der Bulle, selbstverständlich mit dem Publikationsvermerk, hergestellt, durch einen Notar beglaubigt und natürlich überallhin verschickt werden[3]). Wenn nun Sixtus V an

[1]) Irrig fügt *Baumgarten*, Die Vulgata Sixtina 115, noch den Campus Florae bei, der nur im Kursorenvermerk steht.

[2]) So wird ein Erlaß vom 9. Juni 1587 erst am 28. August veröffentlicht (sog. Luxemburger Bullarium II 634), ein anderer vom 5. September 1587 erst am 16. Dezember (ebd. 647), wieder ein anderer vom 1. Juli 1585 am 25. September (ebd. 530), einer vom 5. Juli 1588 am 5. September (ebd. 693), einer vom 5. Februar 1586 erst am 14. April (ebd. 547). Distanzen vom 1. Januar bis 17. April 1562, vom 6. Oktober 1562 bis 2. Februar 1563, vom 30. Juni 1562 bis 20. Januar 1563, 31. März bis 11. September 1563 ebd. 64, 72, 90, 103. Andere weite Distanzen: 14. Dezember 1564 und 18. April 1565 ebd. 143, 23. August und 7. Dezember 1565 ebd. 168.

[3]) Anders lautet die Bestimmung für die klementinische Vul-

seiner Absicht, die Bulle zu promulgieren, bis zum Ende festgehalten hat, wie kommt es, daß kein einziger von diesen Sonderabzügen sich erhalten hat? Ein Abdruck mit dem Publikationsvermerk ist zwar aufgefunden[1]), aber er gehört nicht in die Reihe jener Sonderabdrücke, von denen wir reden, denn es fehlt die Beglaubigung durch Notar und Prälat, und die Überschrift zeigt, daß der Abdruck zu einem ganz bestimmten Sonderzweck hergestellt wurde. Bei anderen Bullen mag es nicht auffallend sein, daß kein gleichzeitiger Abzug auf uns gekommen ist; bei der Vulgatabulle möchten aber aus dem angeführten Grund die Dinge doch anders liegen. Und als die Sixtusbibel nach dem Tod des Papstes von überallher zur Einstampfung zurückverlangt wurde, warum verlangte man nicht auch ausdrücklich die Einsendung jener Abdrücke mit dem Publikationsvermerk?

Übrigens scheint es, daß zu zwei verschiedenen Zeiten Sonderabzüge der Bulle mit dem Publikationsvermerk hergestellt wurden außer dem erwähnten Abdruck, wahrscheinlich vom August 1590, wird noch ein anderer vorgelegen haben, der gleichzeitig mit dem Druck der Bulle in der Sixtusbibel ist. Das scheint aus dem Zeugnis *Azors* hervorzugehen. Nachdem die Bulle für den Druck im Corpus der Bibel gesetzt war, wird man den Satz benutzt haben, um gleich auch einige von den beabsichtigten Sonderabdrücken unter Beifügung des Publikationsvermerkes zu drucken. Von diesen, der Zeit nach ersten Abzügen hat sich indes kein Exemplar erhalten, wenigstens kein solches mit dem Vermerk über die Veröffentlichung. Wahrscheinlich hat man alles vernichtet, nachdem der Gedanke an die feierliche Veröffentlichung der Vulgatabulle aufgegeben war.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

**Kleine Mitteilungen. Zu Cyprian.** 1) Zur Datierung von epist. 68. Man vergleiche:

Viderit vel praevaricatorum numerus vel proditorum, qui nunc in ecclesia contra ecclesiam surgere et fidem pariter ac veritatem labefactare coeperunt epist. 68, n. 8 *Hartel* 742,6.

dolendum ... praevaricatores fidei atque ecclesiae proditores intus in ipsa ecclesia contra ecclesiam stare, epist. 69 n. 10, *Hartel* 759 n. 3.

Die Briefe 68 und 69 müssen also wohl zu derselben Zeit abgefaßt sein. Die Verbindung praevaricator et proditor findet sich

gata: im Breve vom 9. November 1592 wird verordnet, daß dessen bloßer Abdruck in der neuen Vulgata als genügende Veröffentlichung gilt.

[1]) Diese Zeitschrift 1914, 216. 234; Theol. Rev. 1921, 376 ff.

allerdings auch sonst bei Cyprian: praevaricator et proditor pater es, nisi filiis tuis fideliter consulas. De opere et eleem. c. 19,388, 17.

2) Von Interesse ist eine Anspielung auf *Cyprian* im Konzil von Elvira can. 65: „ne ab his, qui exemplum bonae conversationis esse debent, ab eis videantur scelerum magisteria procedere". Sie ist genommen aus Cyprian epist. 4 n. 3 p. 475: Wenn wir alle die Kirchenzucht beobachten müssen, um wie viel mehr die Obern und Diakonen, qui exemplum et documentum caeteris de conversatione et moribus praebeant. Denn wie können sie Vorsteher der Jungfrauen sein, si ex ipsis incipiant . . . vitiorum magisteria procedere.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

**Richtigstellung.** In der Biblischen Zeitschrift 16 (1922) 173 schreibt Prof. *J. Göttsberger* in der Anzeige meines in dieser Zeitschrift 44 (1920) 43—77 veröffentlichten Artikels: „Das Siegeslied des Moses Ex 15": „Linder faßt die VV. 13 ff im Sinne einer Prophetie". Da hat *G.* meinen Artikel nicht richtig gelesen: denn ich sage das gerade Gegenteil: „Von einer Weissagung im strengen Sinne des Wortes ist nirgends die Rede . . . Wir können in diesen Versen nur den Ausdruck festen Vertrauens und sicherer Hoffnung finden, die geweckt durch die Gottestat vom Schilfmeer freudig den Blick auf das Land der Verheißung richtet" (S. 72; vgl. S. 70). Wenn dann aber *G.* unter stillschweigender Bezugnahme auf meine Besprechung seiner Schrift: „Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit" (Bibl. Zeitfr. 9, Heft 1/2) in dieser Zeitschrift 44 (1920) 573—76 die Bemerkung beizufügen beliebt: „Für L. scheint mit *Cornelys* Kompendium und dem Cursus Scripturae sacrae fast die ‚kirchliche Einleitungswissenschaft' und Exegese abgeschlossen zu sein", so frage ich kurz: „Waren *Cornely* und seine Mitarbeiter am Cursus Scr. s. nicht Vertreter der kirchlichen Einleitungswissenschaft und Exegese von anerkanntem Ruf? Und sind denn die Fortschritte der modernen Exegeten über den Cursus hinaus so groß, und die Ansichten *Knabenbauers* (*Cornely* habe ich in der genannten Rezension nicht zitiert, wohl aber *Knabenbauers* Baruchkommentar und neben ihm *J. Hontheim* und die Franzosen *E. Philippe* und *V. Ermoni*) schlechthin veraltet, so daß sie nicht mehr angeführt werden könnten, auch dann nicht, wenn sie besser begründet erscheinen als die Ansichten neuerer Exegeten?"

Innsbruck. J. Linder S. J.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

# Abhandlungen

## Die entfernte Vorbereituug auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas

Von **Johann Stufler** S. J.—Innsbruck

(II. Artikel)

**II. Thomas lehrt tatsächlich, daß die auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte natürlich seien.**

Im vorhergehenden Artikel wurde gezeigt, wie es nach den Grundsätzen des hl. Thomas metaphysisch unmöglich ist, daß ein Willensakt, der nicht einen eingegossenen übernatürlichen Habitus zum Prinzip hat, seiner Entität nach übernatürlich sei. Denn die Willenstätigkeit hat mit dem motus naturalis das gemeinsam, daß sie aus einem inneren Prinzip hervorgeht; das innere Prinzip der Willenstätigkeit ist aber in der natürlichen Ordnung die natürliche Neigung zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen und in der übernatürlichen Ordnung außerdem noch die heiligmachende Gnade mit den eingegossenen Tugenden. Würde Gott den Willen bloß durch einen äußeren Impuls oder durch eine praemotio physica zu einer übernatürlichen Tätigkeit determinieren, so wäre diese weder überhaupt ein actus voluntarius noch auch könnte sie frei und verdienstlich sein.

Es ist nun eigentlich selbstverständlich, daß Thomas diesen metaphysischen Grundsatz von der Willensbewegung, den er mit solcher Schärfe wiederholt ausgesprochen hat, unmöglich unbeachtet lassen konnte, wenn er von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung sprach, und daß er

dort auch ausdrücklich den natürlichen Seinscharakter dieser vorbereitenden Akte hervorhob. Und daß er dies wirklich getan hat, soll im folgenden gezeigt werden. Weil aber bis in die neueste Zeit behauptet wurde, er habe zwar in seinen Erstlingsschriften eine natürliche Vorbereitung angenommen, später jedoch, und besonders in der theologischen Summe seine frühere Ansicht stillschweigend zurückgenommen, so werden wir die Schriften des englischen Lehrers in ihrer zeitlichen Reihenfolge durchgehen. Es wird sich daraus ergeben, daß er in seinen späteren Schriften seine Meinung über die zur Rechtfertigung notwendige Gnadenhilfe in etwas geändert hat, aber in bezug auf die Lehre vom natürlichen Charakter der disponierenden Akte sich stets gleich geblieben ist.

### 1. Der Sentenzenkommentar

Das theologische Erstlingswerk des Aquinaten ist sein Sentenzenkommentar, abgefaßt 1253—55. In ihm findet sich unsere These so klar ausgesprochen, daß jeder Versuch einer anderen Interpretation als aussichtslos bezeichnet werden muß.

In 2 d. 28 q. 1 a. 4 wird die Frage behandelt: „utrum homo possit se praeparare ad gratiam sine aliqua gratia". Nach der heute allgemein angenommenen Lehre der Theologen müßte die Antwort lauten: Zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung bedarf der Mensch zwar keiner habituellen, wohl aber einer übernatürlichen inneren aktuellen Gnade, die in einer unmittelbaren Erleuchtung des Verstandes und Anregung des Willens besteht. Auch Thomas macht eine ähnliche Unterscheidung:

„Respondeo dicendum, quod gratia dupliciter potest accipi: vel quodcumque excitativum voluntatis exhibitum homini ab ipsa divina providentia, qua omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea, quae ipsis conveniunt, vel aliquod donum habituale in anima receptum, quod gratis a Deo confertur".

Zuerst handelt er von der Notwendigkeit einer göttlichen Willensanregung, die er also erklärt:

„Si ergo primo modo accipitur gratia, nulli dubium est, quod homo sine gratia Dei non potest se praeparare ad habendam gratiam gratum facientem. Ut enim in 8 Phys. ostenditur, mutatio

voluntatis effici non potest sine aliquo movente per modum excitantis; omne enim motum necesse est ab alio moveri. Nec differt, quidquid sit illud, quod huiusmodi variationis occasionem praebeat, quasi voluntatem excitando, sive sit admonitio hominis vel aegritudo corporis vel aliquid huiusmodi, quae omnia constat, divinae providentiae subiecta esse et in bonum electorum ordinata. Unde quidquid illud fuerit, quod hominem excitaverit ad convertendum se, ut gratiam gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest; et sic sine gratia gratis data homo se ad gratiam non praeparat, etiamsi gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit".

Ähnlich äußert er sich in der Antwort auf den zweiten Einwand, die göttliche Hilfe zum Gnadenempfange könne geschehen „per multa, quae exterius sunt salutis occasio, et per ipsum actum interiorem, quem Deus in nobis causat". Darum war, wie es in der nächsten Antwort heißt, das helle Licht, das Paulus vor Damaskus umflutete, nicht in ihm, sondern außer ihm: „Ita etiam aliis, qui ad Deum convertuntur, occasiones salutis Deus praeparat".

Damit ist klar ausgesprochen, daß das excitativum voluntatis, das zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung notwendig ist, keine innere übernatürliche Gnadenhilfe, sondern nur eine äußere, von Gottes Vorsehung frei gewährte Veranlassung und somit der vorbereitende Akt selbst in sich natürlich ist. Dies ergibt sich noch deutlicher aus dem folgenden, wo er die Ansicht einiger Theologen zurückweist, die zur Vorbereitung ein habituelles Gnadengeschenk für notwendig hielten.

„Si autem accipitur gratia pro aliquo munere habituali animae infuso, sic duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod nullus potest se ad gratiam gratum facientem praeparare nisi per aliquod lumen menti infusum, quod est donum gratiae gratis datae. Istud autem non videtur conveniens, quia praeparatio, quae est ad gratiam, non est per actus, qui sint ipsi gratiae aequandi aequalitate proportionis, sicut meritum aequatur praemio; et ideo non oportet, ut actus, quibus homo se ad gratiam habendam praeparat, sint naturam humanam excedentes. Sicut enim natura humana se habet in potentia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent ut dispositiones materiales ad ipsam; unde non exigitur ad hoc, ut homo ad gratiam se praeparet, aliquod aliud lumen gratiae praecedens".

Hier sagt Thomas mit ganz unzweideutigen Worten, daß die vorbereitenden Akte nicht übernatürlich zu sein brauchen und daß die Akte der natürlichen Tugenden ebensogut materielle Dispositionen zum Gnadenempfang sein können, als die Seelensubstanz den Seinshabitus der Gnade in sich aufnehmen kann. Als zweiten Grund gegen die Notwendigkeit eines solchen habituellen lumen mentis führt der englische Lehrer an: Entweder muß man sich auf den Empfang desselben wieder durch übernatürliche Akte vorbereiten oder nicht. Im ersten Fall müßte man annehmen, daß zu dieser Vorbereitung wieder ein anderes habituelles Gnadengeschenk erforderlich ist und so mit den Vorbereitungen ins Unendliche fortgehen, was unmöglich ist; im letzten Falle aber, wenn der freie Wille aus sich zu dieser Vorbereitung genügt, dann ist kein Grund vorhanden zu behaupten, daß er sich nicht auf die heiligmachende Gnade aus eigenen Kräften vorbereiten kann. Und er schließt mit den Worten:

„Et ideo aliis consentiendo dicimus, quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare; faciendo enim, quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est, quod in potestate liberi arbitrii constitutum est“.

Also der freie Wille allein mit seinen natürlichen Kräften ist hinreichend zur Vorbereitung auf die Gnade; das Axiom: facienti, quod est in se, Deus non denegat gratiam, versteht Thomas vom freien Willen ohne jede übernatürliche Hilfe und die Gnade, die dem also vorbereiteten Menschen unfehlbar gegeben wird, ist nicht die Gnade des Beistandes, sondern die habituelle Gnade.

Selbst der Habitus des Glaubens muß dieser Vorbereitung nicht notwendig vorangehen, da jemand sich, wenn er tut, was er kann, zugleich auch auf ihn vorbereiten kann, wie es in der Antwort auf den 4. Einwand heißt:

„Dicendum, quod etiam ad fidem habendam aliquis se praeparare potest per id, quod in naturali ratione est, unde dicitur, quod si aliqui[illegible] barbaris natus nationibus, quod in se est faciat, Deus sibi revel[illegible] aliud, quod est necessarium ad salutem, vel inspirando vel [illegible]em mittendo. Unde non oportet, quod habitus fidei praecedat praeparationem ad gratiam gratum fa-

cientem, sed simul homo se praeparare potest ad fidem habendam et ad alias virtutes et gratiam habendam".

Aus dem Artikel ergibt sich, daß die Meinungen der Theologen zur Zeit des hl. Thomas in bezug auf die Rechtfertigung geteilt waren. Die einen, unter ihnen Thomas, verwerfen jede innere übernatürliche Hilfe, die andern, wie es scheint, die Minderzahl, halten eine solche für notwendig: aber auch sie fordern nur ein habituelles Gnadengeschenk, nicht eine übernatürliche aktuelle Gnade, wie sie heute von allen Theologen angenommen wird.

II. Während Thomas in der soeben angeführten Stelle zwar kein eingegossenes habituelles Gnadenlicht, aber doch ein excitativum voluntatis durch eine äußere, von der göttlichen Vorsehung gewährte Veranlassung fordert, geht er 2 d. 5 q. 2 a. 1 noch einen Schritt weiter und erklärt, daß auch solche äußere Anlässe zur Anregung des Willens nicht unbedingt nötig seien, sondern die natürliche Kraft des Willens zur Vorbereitung auf die Gnade ausreiche. Er stellt dort die Frage, ob die Engel einer Gnade bedurften, um sich zu Gott hinzuwenden. Seine Antwort lautet:

„Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ad conversionem meritoriam exigitur duplex gratia: una gratum faciens, quae informat conversionis actum et meritorium reddit, alia gratis data, a qua elicitur substantia actus et quae liberum arbitrium inclinat ad volendum. Sed istam gratiam ponere non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur, quae proculdubio nobis a Deo est, vel aliquae occasiones, quae quandoque dantur hominibus a Deo ad conversionem, ut instructio legis et castigatio ad humilitatem et alia huiusmodi, sine quibus tamen possibile est gratiam consequi; quia si homo facit, quod in se est, Deus dat ei gratiam. Ad hoc autem faciendum non exigitur aliquid aliud; illud enim, ad quod non potest per se liberum arbitrium, non est in homine, ut faciat illud; illud enim in nobis esse dicitur, cuius nos domini sumus. Unde positio ista implicat contradictionem, dum ponit, quod ad faciendum illud, quod in nobis est, liberum arbitrium non sufficit. Et ideo aliter est dicendum, quod ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum praeparat et disponit".

Der freie Wille ist also aus sich allein imstande, sich auf die Gnade vorzubereiten, und bedarf keiner gratia gratis data, wenn man nicht die Willensfreiheit selbst, die uns von Gott verliehen wurde, als solche bezeichnen will. Diesen extremen und mit dem Dogma von der Notwendigkeit der Gnade zur Rechtfertigung wohl kaum vereinbaren Standpunkt hat Thomas in seinen späteren Werken selbst aufgegeben.

III. Schon 4 d. 17 q. 1 a. 2 qc. 2 betont er, daß der Mensch zwar aus sich, faciendo quod in se est, sich auf die Gnade vorbereiten könne, indem er sich dem Affekt nach Gott nähert und das Hindernis der Sünde beseitigt durch Mißfallen über dieselbe, daß aber gleichwohl dieser gute Wille von Gott stamme: „Ipsa voluntas bona, quae gratiam gratum facientem praecedit, ex Deo nobis provenit, qui gratuita sua voluntate nos ad hoc provocat vel flagellis vel aliquo auxilio interiori aut exteriori. Nec tamen voluntas haec est praevia, sed pedissequa respectu gratiae gratum facientis, quia non est causa ipsius, sed aliqualiter ad ipsam viam parat" (ad 2). — Und in der Antwort auf den vierten Einwand wiederholt er, daß jemand durch seine bloße natürliche Erkenntnis sich auch auf den Glauben vorbereiten kann.

„Dicendum, quod recta intentio ad finem ultimum determinate perducens non potest esse sine fide; sed tamen finis ultimus, scilicet Deus, potest esse in intentione eius etiam, qui ... m non habet, per generalem vel naturalem cognitionem, quam de Deo habet; unde etiam ille, qui fidem non habet, potest se ad fidem habendam praeparare et ad gratiam, si secundum suam cognitionem peccatum sibi displiceat et in Deum affectus eius feratur".

IV. Wie die Gnade, so wird auch die caritas dem Menschen nach dem Maße seiner natürlichen Disposition gegeben. In 1 d. 17 q. 2 a. 3 unterscheidet Thomas eine entfernte und eine nächste Vorbereitung auf die Eingießung der caritas. Manchmal ist schon ein einziger Akt hinreichend als unmittelbare Disposition, manchmal aber disponiert ein Akt nur in entfernter Weise, während die folgenden mehr disponieren. Dies hat seinen Grund in der

Freiheit des Willens, vermöge welcher der Mensch entweder mit der ganzen Kraft seiner Natur oder auch nur mit einem Teile derselben handeln kann.

„Quando ergo ita est, quod homo non habens caritatem ex tota virtute bonitatis naturalis sibi inditae movetur ad caritatem, tunc unus actus disponit eum ultima dispositione, ut caritas sibi detur. Quando vero non secundum totam virtutem, sed secundum aliquid eius praeparatur ad caritatem, tunc actus non est sicut dispositio ultima, sed remota et per plures actus potest pervenire ad dispositionem ultimam".

Das Maß der caritas, so wird in q. 1 a. 3 derselben Quästion ausgeführt, richtet sich sowohl nach der Natur als nach der Disposition, die durch den conatus operum bewirkt wird.

„Dicendum est igitur, quod mensura, secundum quam datur caritas, est capacitas ipsius animae, quae est ex natura simul et dispositione, quae est per conatum operum; et quia secundum eundem conatum magis disponitur natura melior, ideo, qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis; et qui peiora naturalia, quandoque magis recipiet, si adsit maior conatus".

So groß ist also nach Thomas der Einfluß der natürlichen Veranlagung, daß bei gleicher Anstrengung der besser Veranlagte mehr eingegossene Vollkommenheiten empfängt. Daß man unter dem conatus operum nur rein natürliche Akte verstehen darf, ergibt sich auch aus dem resp. ad 4, wo er conatus naturae genannt wird.

V. Da also kein Zweifel daran bestehen kann, daß nach dem englischen Lehrer die Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade und die caritas durch natürliche Akte geschieht, entsteht die Frage, ob dieselben zum Zustandekommen der Rechtfertigung rein negativ durch Beseitigung von Hindernissen oder auch positiv fördernd einwirken.

In 4 d. 17 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 3 sagt er, vor der Rechtfertigung sei niemand sufficienter dignus ad gratiam, da sonst die Gnade nicht mehr Gnade wäre, sondern die Disposition bewirke nur, daß er minus indignus sei als andere nicht disponierte. In a. 2 qc. 3 der nämlichen Quästion schreibt er, auf die Disposition folge die Eingießung der Gnade nicht mit absoluter Notwendigkeit,

sondern nur ex suppositione divini ordinis. Beide Stellen ließen sich hinreichend von einer nur negativen Disposition verstehen.

Anderswo aber schreibt er diesen Akten eine gewisse Kausalität, ja sogar Verdienstlichkeit zu. So heißt es 2 d. 27 q. 1 a. 4 von den Werken, die jemand in puris naturalibus setzt: „causant quandam habilitatem ad gratiam". Wer sich hinreichend disponiert hat, verdient die Gnade gewissermaßen ex congruo: „habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri" (ib. ad 2). Durch Werke, die nicht jene Vollkommenheit haben, daß sie ein Verdienst begründen, „non meretur sibi quis gratiam ex condigno, sed solum ex congruo" (ib. a. 6).

### 2. Die Quaestiones disp. de Veritate

Auch in dieser Schrift, die 1256—59 abgefaßt wurde, vertritt Thomas die Ansicht, daß zur Vorbereitung auf die Rechtfertigungsgnade die Natur aus sich hinreiche, aber irgend einer Willensanregung vonseiten Gottes bedürfe.

I. In q. 24 a. 15 wird die Frage behandelt, „utrum homo sine gratia possit se ad gratiam praeparare". Zuerst wird aus zwei Gründen die uns schon bekannte Meinung einiger Theologen (S. 163) abgelehnt, die hiezu eine habituelle gratia gratis data fordern. Denn wenn man von einer Vorbereitung auf die Gnade spricht, so will man damit den Grund angeben, warum dem einen die Gnade gegeben wird und dem andern nicht. Wäre nun hiezu ein habituelles Gnadengeschenk erfordert, so würde dies entweder allen gegeben oder nur jenen, die sich für dessen Empfang gehörig disponiert haben. Wird es allen gegeben, dann kann es nichts anderes sein als ein donum naturale, da alle Menschen nur in den natürlichen Gaben übereinstimmen. Braucht es aber eine Vorbereitung, so muß man für diese wieder eine frühere Gnade annehmen und so fort ins Unendliche, was unmöglich ist. Daher bleibt man am besten gleich beim Ersten stehen, nämlich bei der Annahme, daß zur Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade keine habituelle gratia gratis data notwendig sei.

Der zweite Grund gegen diese Meinung ist folgender:

„Praeparare se ad gratiam alio modo dicitur facere, quod in se est, sicut est consuetum dici, quod si homo facit, quod in se est, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo esse, quod est in potestate eius. Unde, si homo per liberum arbitrium non potest se ad gratiam praeparare, facere, quod in se est, non erit praeparare se ad gratiam".

Zur Vorbereitung auf den Empfang der Gnade genügt also der freie Wille des Menschen ohne jede übernatürliche Hilfe, da diese nicht in der Macht des Menschen liegt. Gleichwohl aber ist hiezu eine andere Art von gratia gratis data notwendig, nämlich die göttliche Vorsehung, die den Menschen barmherzig zum Guten leitet, und zwar aus zwei Gründen:

„Primo, quia impossibile est hominem incipere aliquid de novo, nisi sit aliquid, quod ipsum moveat . . . Et sic, cum homo se ad gratiam incipit praeparare, de novo voluntatem suam convertendo ad Deum, oportet, quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione aut corporali aegritudine aut aliquo huiusmodi, vel aliquo interiori instinctu, secundum quod Deus in mentibus hominum operatur, vel utroque modo. Haec autem omnia ex divina misericordia homini providentur; et sic ex divina misericordia contingit, quod homo se ad gratiam praeparet.

Secundo, quia non qualiscumque motus voluntatis est sufficiens praeparatio ad gratiam, sicut nec qualiscumque dolor sufficit ad remissionem peccati, sed oportet esse aliquem determinatum modum. Qui quidem modus homini notus esse non potest, cum ipsum donum gratiae cognitionem hominis excedat; non enim potest sciri modus praeparationis ad formam, nisi forma ipsa cognoscatur. Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante et dirigente".

Ist nun dieser innere Antrieb (interior instinctus), den Gott dem Menschen hie und da zu seiner Bekehrung gibt, eine übernatürliche Einwirkung auf den Willen? Gewiß nicht. Denn fürs erste wird sie nicht immer erfordert, ist also zur Vorbereitung entbehrlich, was unmöglich wäre, wenn eine übernatürliche Disposition gefordert wäre. Sodann stünde diese Annahme im Gegensatz zu der von Thomas gegebenen Erklärung des facere, quod in se est, nach welcher zur Vorbereitung auf die Gnade der freie

Wille allein ohne übernatürliche Hilfe ausreichend ist. Sie stände aber auch im Widerspruch mit anderen Stellen der Quästionen de Veritate, wo die Vorbereitung ausdrücklich als natürlich bezeichnet wird.

So heißt es z. B. q. 6 a. 2: „Gratiae causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio naturalis quaedam, inquantum per actus praeparantur ad gratiae susceptionem". Und im 4. Artikel derselben Quästion sagt Thomas in der Antwort auf den zweiten Einwand: „Tempus habendi gratiam est simul cum tempore praeparationis naturae, unde non potest inter utrumque aliquod impedimentum intercedere: et sic in quocumque invenitur praeparatio naturae, invenitur et gratia".

Endlich ergibt sich aus dem Vergleich mit dem vorausgehenden 14. Artikel, daß derselbe innere Antrieb auch zu Handlungen gegeben wird, die der natürlichen Ordnung angehören.

Dort unterscheidet nämlich Thomas ein doppeltes Gut: „quoddam bonum, quod est humanae naturae proportionatum, quoddam vero, quod excedit humanae naturae facultatem". Zum letzteren ist unbedingt der Stand der heiligmachenden Gnade notwendig; das erste kann der Mensch durch seinen freien Willen ohne Gnade vollbringen, z. B. seine Felder bestellen, Häuser bauen u. dgl. Gleichwohl aber ist auch zu diesen natürlich guten Handlungen eine Hilfe Gottes notwendig. Denn der menschliche Wille ist aus sich nicht zu einer bestimmten Tätigkeit determiniert, sondern kann verschiedenes wollen. Um eine bestimmte Tätigkeit zu setzen, muß er daher von einem aktiven Prinzip bewegt werden, „vel quod ei exterius repraesentatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus, ut Augustinus dicit in l. de Gratia et libero Arbitrio (c. 21), ostendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus a divina providentia moderantur, secundum quod ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei per quam interius motum mentis operatur et exteriora ordinat ad hominis salutem, sic nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei".

Aus dieser Stelle ergeben sich drei für uns wichtige Folgerungen:

1) Zu übernatürlichen Handlungen ist die heiligmachende Gnade notwendig: „Ad hoc bonum, quod est supra naturam

humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia, quia, cum per huiusmodi bonum homo vitam aeternam mereatur, constat, quod sine gratia homo mereri non potest". Folglich sind die der Eingießung der Gnade vorangehenden Akte ihrem Sein nach natürlich.

2) Thomas teilt die sittlich guten Handlungen der Menschen hier, wie auch überall anderswo[1]), nur in zwei Klassen ein: in solche, die übernatürlich und zugleich verdienstlich sind für das ewige Leben, und solche, die nur natürlich und darum nicht verdienstlich sind. Jene dritte Klasse, die von den jetzigen Theologen allgemein angenommen wird, nämlich gute Werke, die übernatürlich sind, weil sie unter dem Beistande einer übernatürlichen aktuellen Gnade gesetzt werden, aber doch nicht ein eigentliches Verdienst begründen, weil sie im Stande der Todsünde vollbracht werden, nennt Thomas nirgends.

3) Das innere Wirken Gottes im Herzen des Menschen, auch wenn es das Heil desselben bezweckt, ist, wofern es sich nicht um einen Gerechten handelt, kein solches, daß dadurch der Wille zu übernatürlichen Akten befähigt wird.

### 3. Die Summa contra gentiles

Bisher hat Thomas betont, daß zur Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade zwar kein anderes habituelles Gnadengeschenk, wohl aber eine barmherzige Fügung und Leitung der göttlichen Vorsehung notwendig ist, die sich entweder in Gewährung günstiger äußerer Anlässe zur Bekehrung oder in einem inneren von Gott bewirkten Antrieb kundgibt. Dabei wurde aber mit Berufung auf das Axiom: facienti, quod est in se, Deus dat gratiam, scharf hervorgehoben, daß der freie Wille aus sich imstande sei, sich auf die Gnade vorzubereiten. Diese Betonung der Zulänglichkeit des Willens tritt von jetzt an in den Schriften des Aquinaten ganz zurück; dagegen wird die Notwendigkeit einer inneren Willensbewegung durch Gott entschieden ausgesprochen und schließlich das genannte Axiom so umgedeutet, daß da-

[1]) Vgl. de Virt. in comm. a. 10; 2 d. 26 q. 1 a. 3; 12 q. 109 a. 5.

durch nicht die Notwendigkeit einer zuvorkommenden Hilfe Gottes geleugnet erscheint.

Den ersten Schritt zu dieser Wendung können wir in der 1259—64 abgefaßten *Summa contra gentiles* beobachten. Im 149. Kapitel des 3. Buches wird bewiesen, daß der Mensch die Gnade nicht verdienen kann. Hier wird nicht gegen jene Theologen polemisiert, die zur Vorbereitung auf die Gnade ein anderes habituelles Gnadengeschenk für notwendig hielten, sondern der Irrtum des *Pelagius* zurückgewiesen, daß die Gnade eine Frucht unserer Verdienste sei. Darum gehen alle Beweise darauf hinaus zu zeigen, daß im Rechtfertigungsprozeß nicht der Mensch, sondern Gott als Hauptursache den Anfang machen und dem menschlichen Willen durch seine Bewegung zuvorkommen muß. Gleichwohl aber läßt sich deutlich erkennen, daß jene zuvorkommende Hilfe nicht entitativ übernatürlich ist.

So heißt es im 4. Argumente: „Merces proportionatur merito, quia in retributione mercedis aequalitas iustitiae observatur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus, quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per huiusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri". Das will sagen: Der Mensch kann durch die Akte, die der Eingießung der Gnade vorhergehen, dieselbe deswegen nicht verdienen, weil sie infolge ihrer natürlichen Entität in gar keinem Verhältnisse stehen zum himmlischen Lohn, auf den uns die Gnade ein Anrecht gibt.

Worin aber die zur Vorbereitung notwendig geforderte Bewegung des Willens durch Gott bestehe, erklärt Thomas 3,89, wo er den Irrtum des *Origenes* zurückweist, der behauptet hatte, Gott bewirke unsere Willensakte nur insofern, als er uns die Willenskraft gebe, keineswegs aber mache er, daß wir dieses oder jenes wollen. Die Falschheit dieser Ansicht wird durch folgendes Argument aus der eudemischen Ethik des *Aristoteles* dargetan:

„Arguit Aristoteles (Eth. Eud.) per hunc modum: Huius, quod aliquis intelligat, consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam, quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas, praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad ali-

quod primum: huiusmodi autem primum oportet esse aliquid, quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum".

Um diesen Beweisgang richtig zu verstehen, muß man beachten, daß die Willensfreiheit wesentlich Wahlfreiheit und eine Wahl nur möglich ist, wenn mehrere Wege und Mittel zu einem Ziele zu gelangen, gegeben sind. Jeder freie Willensakt hat demnach zur notwendigen Voraussetzung einen andern Akt, durch den der Mensch ein Ziel anstrebt. Um vom Wollen des Zweckes zum Wollen eines bestimmten Mittels überzugehen, muß eine Überlegung vorausgehen, dessen Resultat das sogenannte consilium rationis oder das praktische Urteil ist, daß unter den verschiedenen Möglichkeiten diese zu wählen sei. Da also jeder freie Willensakt das Wollen eines Zweckes und ein consilium zur Voraussetzung hat und man in den Voraussetzungen nicht ins Unendliche gehen kann, so ist es klar, daß man zu einem ersten Willensakt kommen muß, dem nicht wieder ein anderes Wollen und ein consilium vorausgeht. Dieser erste Willensakt ist unfrei; zu ihm bewegt der Wille nicht sich selbst, sondern er wird zu ihm bewegt von einer Ursache, die über ihm steht, nämlich von Gott.

Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob der Wille zum ersten Akte sich rein rezeptiv verhielte, da ein nicht vom Willen selbst elizierter Akt ein Unding ist, noch auch so, daß der Wille zum ersten Akte von Gott durch eine seiner Natur äußerliche praemotio physica angetrieben wird, was nach den Darlegungen im ersten Artikel völlig ausgeschlossen ist, sondern Gott bewegt den Willen zum ersten Akte so, wie nach der Auffassung der Alten der generans den Stein durch Mitteilung der Form der Schwere nach unten bewegt. Der Wille geht, sobald ihm durch den Intellekt ein Objekt vorgestellt wird, durch ein inneres, ihm von Gott gegebenes Prinzip vor jeder Überlegung von selbst und spontan in den ersten Akt des Wollens über, sowie der Stein nach Beseitigung des Hindernisses von selbst abwärts fällt. Das innere Prinzip aber, wodurch der Wille von Gott bewegt wird, ist seine natürliche Neigung zum Guten und zur Glückseligkeit.

Von dem Beweis des *Aristoteles*, daß der erste Willensakt auf eine über dem Willen stehende Ursache zurückzuführen sei, scheint Thomas erst bei Abfassung der philosophischen Summe Kenntnis erlangt zu haben, da er in seinen früheren Schriften nicht erwähnt wird. Dadurch läßt sich auch erklären, warum er von jetzt an, wo immer er von der Vorbereitung zur Rechtfertigung spricht, so entschieden betont, es sei hierzu eine innere Bewegung des Willens durch Gott notwendig, während er früher mehr Nachdruck darauf legte, daß Gott den Willen durch äußere Anlässe zur Bekehrung anrege.

## 4. Die Quaestiones quodlibetales

Buch 1—6 der Quaestiones quodlibetales sind in Paris 1269—1272 geschrieben, also jedenfalls nicht vor den zwei ersten Teilen der Summa theologica. Im 7. Artikel des ersten Quodlibet wird die Frage behandelt: „utrum homo absque gratia per solam naturalem arbitrii libertatem possit se ad gratiam praeparare". Wie in der philosophischen Summa, so bekämpft auch hier Thomas nicht mehr die Meinung jener Theologen, die ein habituelles lumen menti infusum als notwendig annehmen, sondern den Pelagianismus. Man muß sich, sagt er, in dieser Frage vor dem Irrtum des Pelagius hüten, daß der Mensch auch ohne die Hilfe der göttlichen Gnade sich auf die Gnade vorbereiten könne; dies verstoße gegen die Lehre der hl. Schrift.

„Dicendum est ergo, quod homo indiget auxilio gratiae non solum ad merendum, sed etiam ad hoc, quod se ad gratiam praeparet; aliter tamen et aliter. Nam meretur homo per actum virtutis, cum non solum bonum agit, sed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in 2 Eth., et ideo ad merendum requiritur habitualiter gratia. Sed ad hoc, quod homo praeparet se ad habitum consequendum, non indiget alio habitu, quia sic esset procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio non solum quantum ad exteriora moventia, prout scilicet ex divina providentia procurantur homini occasiones salutis, puta praedicationes, exempla et interdum aegritudines, et flagella, sed etiam quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum, secundum illud Prov. 21: ‚Cor regis in manu Dei; quocumque voluerit, vertet illud'. Et quod hoc necessarium sit, probat Philosophus in quodam capite de Bono Fortunae". Und nun folgt der uns schon bekannte Beweis aus der eudemischen Ethik des Aristoteles.

Gott muß also den ersten Akt des Willens geben, wodurch die Bekehrung eingeleitet wird, und zwar nicht bloß dadurch, daß er äußere Anlässe zur Willensänderung gewährt, sondern auch dadurch, daß er im Innern des Willens tätig ist und denselben von der Potenz in die Tätigkeit überführt auf die oben erklärte Weise durch Mitteilung eines inneren Prinzips. Dieses innere Prinzip kann, da es sich um Akte handelt, durch die der Mensch sich auf den Empfang der übernatürlichen Habitus vorbe-

reitet, nur die natürliche Neigung des Willens zum Guten im allgemeinen sein; darum sind die vorbereitenden Akte ihrem Sein nach natürlich.

Dies erklärt der hl. Thomas übrigens ausdrücklich im nächsten Artikel, wo er in der Antwort auf den zweiten Einwand sagt: „naturali dilectione, qua Deus super omnia naturaliter diligitur, potest aliquis magis et minus uti; et quando in summo fuerit, tunc est summa praeparatio ad gratiam habendam".

### 5. Der Kommentar zum Römerbrief

Im Kommentar zum Römerbrief, dessen Abfassung wohl in dieselbe Zeit (1269—1272) fällt, berührt Thomas c. 10 lect. 3 die Frage, was mit jenen sei, zu denen die Kunde des Evangeliums nicht gedrungen sei.

„Numquid ergo illi, ad quos non pervenit (fama praedicationis apostolicae), utpote si fuerint nutriti in silvis, excusationem habent de peccato infidelitatis? ' Ad hoc dicendum est, quod secundum sententiam Domini, quae habetur Jo 15, illi, qui loquentem Dominum per se vel per eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis: non tamen beneficium Dei consequuntur, ut scilicet iustificentur ab aliis peccatis, vel quae nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt; et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent, quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset mittendo eis praedicatorem fidei, sicut Petrum Cornelio Act 10 et Paulum Macedonibus, ut habetur Act 16. Sed tamen hoc ipsum, quod aliqui faciunt, quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum. Thren 5,21: ‚Converte nos Domine ad te, et convertemur'".

Während Thomas in seinen ersten Schriften wiederholt ohne jede Einschränkung erklärt hatte, zum facere, quod est in se, reiche der freie Wille allein aus, begegnet uns hier zum ersten Male die Deutung, daß hiezu auch eine Hilfe Gottes notwendig sei, insofern er unser Herz bewegt. Damit ist der pelagianischen Deutung des Axioms die Spitze abgebrochen. Aber gleichwohl braucht man auch hier nicht an eine entitativ übernatürliche Gnadenhilfe zu denken, sondern an jene, wodurch er den ersten Willensakt innerlich bewirkt, wie bereits erklärt wurde.

Denn vom übernatürlichen Charakter dieser Bewegung schweigt Thomas vollständig, was er sicher nicht getan hätte, wenn er inzwischen seine Ansicht über die Entität der zur Rechtfertigung disponierenden Akte geändert hätte. Auch drängt der Ausdruck: facere, quod est in se, notwendig den Gedanken auf, daß der Wille durch seine natürlichen Kräfte sich vorbereiten könne, wofern sie nur von Gott innerlich angeregt werden.

### 6. Die Summa theologica

Wir kon nen endlich zur theologischen Summe. Hier fällt es jedem, der den von der Gnade handelnden Abschnitt (1 2 q. 109—114) durchliest, auf, wie oft und mit welchem Nachdruck außer der habituellen Gnade die aktuelle motio Dei interna betont und deren Notwendigkeit und Gratuität eingeschärft wird. Daher ist es nicht zu verwundern, daß er auch in jenem Artikel (q. 109 a. 6), wo er von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade redet, dieselbe besonders scharf hervorhebt.

Im Artikel erklärt er zuerst, daß zur Vorbereitung auf die rechtfertigende Gnade kein anderes habituelles Gnadengeschenk notwendig sei, wohl aber ein auxilium gratuitum Dei interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum.

„Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem; et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est, quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicuius inferiorum moventium . . . Sic igitur, cum Deus sit primum movens simpliciter, ex eius motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius dicit, quod Deus convertit omnia ad seipsum. Sed homines iustos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt et cui cupiunt adhaerere sicut bono proprio secundum illud (Ps 72,28): Mihi adhaerere Deo bonum est; et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti, sicut ille, qui habet oculum aversum

a lumine solis, per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit ad solem. Unde patet, quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis".

Auf den Einwand, daß der Mensch faciendo, quod est in se, die Gnade erlange, und um dies zu tun, keine Hilfe brauche, antwortet Thomas ähnlich wie im Kommentar zum Römerbrief: „cum dicitur homo facere, quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo" (ad 2).

Der Aquinate unterscheidet hier klar eine zweifache motio vonseiten Gottes. Durch die eine, die allgemeine und natürliche, bewegt er alle Dinge zu den ihnen eigentümlichen Tätigkeiten und dadurch zum letzten Ziele, zur Verähnlichung mit seiner Güte, soweit dies ihre Natur zuläßt; durch die andere, die man mit Recht motio specialis nennen kann, bewegt er die vernünftigen Geschöpfe zu einer Teilnahme an seiner Güte, die ihre Natur übersteigt, d. i. zur übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit sich durch die Gnade.

Was ist aber diese motio specialis, dieses auxilium gratuitum Dei interius moventis? Nach der Auffassung der neueren Thomisten ist darunter ein entitativ übernatürlicher aktueller Gnadenbeistand, eine praemotio physica supernaturalis zu verstehen; denn einerseits geht diese Bewegung der Eingießung der Gnade voraus und ist daher keine habituelle Gabe, andererseits aber muß sie übernatürlich sein, weil der terminus ad quem, d. h. die Gnade, übernatürlich ist.

Diese Ansicht ist aber unhaltbar. Denn Thomas spricht nicht von einer bloß entfernten Vorbereitung, die der Eingießung der heiligmachenden Gnade zeitlich vorausgeht und oftmals durch die Schuld des Menschen vereitelt wird, sondern von einer solchen, die den wirklichen Empfang der Gnade zur Folge hat und darum die nächste und unmittelbare Vorbereitung in sich begreift, wie dies der scharfsinnigste aller Interpreten, Kardinal *Caietanus* eigens hervorhebt. Von dieser Vorbereitung sagt Thomas (1 2 q. 112 a. 2 ad 1), daß sie übernatürlich sei, da sie zwar nicht die Gnade, wohl aber die Glorie verdiene:

„Dicendum, quod praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur. Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratium iustificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia".

Aus diesen Worten ist ersichtlich, daß nach der Ansicht, die Thomas in der theologischen Summe im Gegensatz zu früheren Schriften, besonders dem Sentenzenkommentar vertritt, der unmittelbar auf die Rechtfertigung disponierende Akt schon aus dem Prinzip des eingegossenen Gnadenhabitus eliziert wird. Diese Ansicht, die uns befremdlich erscheint und, wie sich nicht leugnen läßt, viele, vielleicht unlösbare Schwierigkeiten in sich birgt, ist indes nicht bloß hier, sondern auch anderswo, so besonders q. 113 a. 6 u. 7, ex professo aber a. 8 ausgesprochen. Daher ist jene motio specialis des a. 6 der q. 109 nicht ein übernatürlicher aktueller Gnadenbeistand nach Art einer praemotio physica, sondern die Eingießung der heiligmachenden Gnade selbst, wie Thomas ausdrücklich erklärt: „Ex parte motionis divinae accipitur gratiae infusio" (q. 113 a. 6). „Per eam (gratiae infusionem) liberum arbitrium movetur" (a. 7). „Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiae infusio" (a. 8). „Motus liberi arbitrii ... sequitur gratiae infusionem" (ib. ad 2).

Mehr läßt sich also 1 2 q. 109 a. 6 nicht herauslesen, als daß zur vollen Vorbereitung auf die Gnade die natürlichen Kräfte des freien Willens nicht ausreichen, sondern Gott ihm mit einer motio specialis zuvorkommen muß, durch die er ihn befähigt, Gott als seinem finis specialis anzuhangen. Der unter dem Einfluß dieser Bewegung gesetzte Akt ist entitativ übernatürlich und geht aus einem inneren übernatürlichen Prinzip, nämlich dem Habitus der Gottesliebe oder der contritio hervor. Aber was ist von jenen Akten zu sagen, durch die der Wille sich nicht unmittelbar, sondern

nur in entfernter Weise auf die Gnade vorbereitet und für die kein inneres übernatürliches Prinzip im Willen vorhanden ist? Sind auch sie Wirkungen einer übernatürlichen motio specialis oder werden sie von Gott nur durch die gewöhnliche natürliche motio verursacht?

Darüber gibt uns Thomas in jenem Teile der Summe, der von der Gnade handelt, keinen Aufschluß; wir sind daher gezwungen, zur Lösung dieser Frage jene allgemeinen Prinzipien zu berücksichtigen, die er über die Bewegung des Willens durch Gott aufgestellt hat und die wir im ersten Artikel besprochen haben.

Nach diesen Grundsätzen, die Thomas auch in der theologischen Summe zu wiederholten Malen ausdrücklich ausspricht, kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß jene Willensakte, die nicht von einem eingegossenen übernatürlichen Habitus eliziert werden, nur natürlich sein können. Denn dem motus voluntarius ist es wesentlich, daß er aus einem inneren Prinzip hervorgehe. Gott kann als äußeres Prinzip den Willen nur insofern bewegen, als er das innere Prinzip der Willenstätigkeit verursacht, gleichwie auch nur jener dem Steine den motus naturalis nach unten gibt, der ihm die forma gravitatis durch die Generation mitteilt[1]). Würde daher Gott den Willen bewegen durch ein Prinzip, das diesem nicht innerlich inhäriert, sondern durch eine praemotio physica nur von außen angetan ist, so würde er den Willen vergewaltigen, was ein Widerspruch ist. Daher kann auch der hl. Geist den Willen nicht unmittelbar durch sich selbst ohne Eingießung des Habitus der Liebe zu einem Akte der caritas bewegen[2]). Wären die dona Spiritus sancti, durch die er den Gerechten empfänglich macht für seine Bewegung, keine eingegossenen Habitus und würde Gott den Willen nur so bewegen, wie die körperlichen Instrumente vom Handwerker bewegt werden, d. h. durch einen äußeren Impuls, so würde der Mensch nicht frei handeln[3]). Das-

[1]) 1 2 q. 9 a. 6.

[2]) 2 2 q. 23 a. 2. Vgl. den ersten Artikel S. 16 ff.

[3]) 1 2 q. 68 a. 3 ad 2. Vgl. den ersten Artikel S. 15.

selbe wiederholt Thomas in der Q. disp. de Caritate a. 1, die wahrscheinlich erst später, jedenfalls aber nicht früher abgefaßt ist als der zweite Teil der theologischen Summe, mit allem Nachdruck[1]). Auf Grund dieses Tatbestandes sind wir berechtigt zu behaupten, daß auch nach der Lehre der theologischen Summe die entfernt zur Rechtfertigung disponierenden Akte ihrer Entität nach natürlich sind und nur im weiteren Sinn quoad modum übernatürlich genannt werden dürfen, insofern Gott durch barmherzige Fügung seiner Vorsehung die natürlichen Kräfte des Willens so anregt, daß dieser die ersten Schritte zu seiner Bekehrung macht.

### III. Zusammenfassung und Würdigung der thomistischen Gnadenlehre

Am Schlusse unserer Untersuchung seien noch kurz die charakteristischen Grundzüge der Gnadenlehre des Aquinaten hervorgehoben.

1. In einem Punkte ist er sich stets gleich geblieben: Die entfernt auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte sind ihrem Sein nach natürlich; er kennt keine anderen übernatürlichen Akte als jene, die aus einem eingegossenen Habitus hervorgehen; eine der Eingießung der Habitus vorausgehende übernatürliche aktuelle Gnade gibt es nicht.

2. Dagegen hat seine Lehre in andern Punkten eine starke Entwicklung durchgemacht. In seinen Erstlingsschriften bewegt er sich auf einer Linie, die ihn in eine bedenkliche Nähe der semipelagianischen Irrtümer bringt, indem er das Axiom: facienti, quod est in se, Deus dat gratiam, vom freien Willen mit seinen natürlichen Kräften allein versteht, eine innere zuvorkommende Einwirkung Gottes auf den Willen nicht für unbedingt notwendig hält und glaubt, auch eine durch äußere Umstände herbeigeführte Willensanregung reiche hin, daß der Mensch die Gnade erlangen könne.

[1]) Vgl. den ersten Artikel S. 10 ff.

3. Seitdem Thomas mit der eudemischen Ethik des *Aristoteles* bekannt geworden war, in welcher alle der Vernunftüberlegung vorausgehenden unfreien Willensregungen auf eine höhere Ursache, nämlich auf Gott zurückgeführt werden, betont er stets mit Nachdruck, daß keine Vorbereitung zur Rechtfertigung möglich sei ohne das innere Wirken Gottes, der aus freier Barmherzigkeit den Willen zum Guten anregt.

4. In der theologischen Summe endlich lehrt er, daß die volle und hinreichende Vorbereitung zu ihrem Abschluß ein übernatürliches Eingreifen Gottes erheische, insofern der Schlußakt des Vorbereitungsprozesses, der mit der Eingießung der Gnade gleichzeitig ist, bereits vom eingegossenen Habitus als seinem Prinzip hervorgeht. Dies bedeutet eine wesentliche Neuerung. Im Sentenzenkommentar 4 d. 17 q. 1 a. 4 qc. 2 lehrt er nämlich, daß dieser Schlußakt in seinem Entstehen noch natürlich sei und erst in seiner Fortsetzung von der Gnade informiert werde; de Ver. q. 28 a. 8 aber nimmt er an, daß derselbe der Eingießung der Gnade zwar nicht zeitlich vorausgehe, aber doch in ratione causae materialis früher sei als diese, während umgekehrt in ratione causae formalis die Eingießung der Gnade der letzten Disposition vorangehe. Erst in der theologischen Summe nimmt die infusio gratiae im Rechtfertigungsprozeß den ersten Platz ein und geht der natürlichen Ordnung nach den durch sie bewirkten freien Willensakten voraus.

Auf diese Weise ist der übernatürliche Charakter wenigstens der unmittelbaren Disposition gewahrt, aber es erheben sich auch gegen diese Ansicht schwere Bedenken. Denn es läßt sich nicht gut begreifen, wie man einen Akt, der aus dem Prinzip der Gnade hervorgeht, also diese bereits als eingegossen voraussetzt, eine praeparatio ad gratiam nennen kann.

Allerdings unterscheidet Thomas 1 2 q. 113 a. 8 ad 2 zwischen der infusio und der consecutio gratiae und behauptet, daß die erste der freien Willenstätigkeit vorausgehe und sie verursache, die letzte aber ihr folge: „Motus liberi arbitrii naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem". Zur

consecutio gratiae ist nämlich die Nachlassung der Schuld notwendig; diese aber hat den freien Willensakt der Hinwendung zu Gott und der Abkehr von der Sünde zur Voraussetzung und wird von ihr bewirkt, wie er im Corpus des Artikels bemerkt: „Motus liberi arbitrii in Deum praecedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius; quartum vero et ultimum est remissio culpae, ad quam ista transmutatio ordinatur sicut ad finem“[1]). Aber trotz alledem ist der Einwand nicht befriedigend gelöst, daß der freie Willensakt der Natur nach der Eingießung der Gnade folgt, also keine Vorbereitung zu ihr sein kann und daß die infusio gratiae früher sein soll als die consecutio gratiae.

Sodann hat Thomas es unterlassen zu erklären, welches denn jener Akt vonseiten des Menschen sei, auf welchen die infusio gratiae unfehlbar folgt; und gerade dieser Akt ist es, den wir nach dem heute geltenden Sprachgebrauche als unmittelbare Vorbereitung auf die Gnade bezeichnen. Nach ihm muß dieser Akt entitativ natürlich sein und so bleibt gleichwohl die Schwierigkeit bestehen, daß der Mensch durch einen natürlichen Akt sich soweit vorbereiten kann, daß Gott ihm die Gnade unfehlbar eingießt.

Thomas hat, wie sich aus unserer Untersuchung ersehen läßt, zeitlebens mit dem Problem gerungen, wie Natur und Übernatur zu dem großen Werke der Rechtfertigung zusammenwirken; er hat wiederholt an seinen Ansichten Korrekturen vorgenommen und im Verlaufe seiner wissenschaftlichen Tätigkeit immer mehr den göttlichen Faktor in den Vordergrund treten lassen. Wenn er nicht zu jenen Resultaten kam, die heute von den Theologen ziemlich allgemein angenommen werden, so liegt der Grund hiervon hauptsächlich in seiner Lehre vom Einfluß Gottes auf den freien Willen. Da er einerseits den concursus simultaneus verwarf und andererseits jegliche Art von praemotio physica mit der Natur des Willens in Widerspruch stehend hielt, so blieb ihm nichts anderes übrig als anzunehmen, daß die der Eingießung der Habitus vorausgehenden und zur Rechtfertigung disponierenden Akte natürlich seien.

Übrigens war diese Ansicht, wie sich aus 2 d. 28 q. 1 a. 4 ergibt, die damals vorherrschende. Eine übernatürliche aktuelle Gnade nach unserer heutigen Auffas-

[1]) Vgl. auch a. 6.

sung scheint man nicht gekannt zu haben. Das habituelle lumen mentis, welches einige Theologen zur entfernten Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade forderten, wurde von Thomas mit Recht abgelehnt. Er aber, der in der Konkurslehre nicht von augustinischen, sondern von aristotelischen Prinzipien ausging, mußte schon deshalb eine vorübergehende übernatürliche Einwirkung Gottes auf den Willen für unmöglich halten, weil der Wille nur aus einem inneren, ihm dauernd inhärierenden Prinzip heraus tätig sein kann.

Stellen wir zum Schlusse noch die Frage: Ist die Ansicht des hl. Thomas, daß zur entfernten Vorbereitung auf die Gnade zwar kein entitativ übernatürlicher Gnadenbeistand, wohl aber eine motio interna notwendig sei, wodurch Gott aus freier Liebe und Barmherzigkeit den sündigen Menschen zur Umkehr anregt, mit dem katholischen Dogma vereinbar? Darauf kann man unbedenklich antworten: Gegen ein Dogma verstößt sie nicht, da die Kirche die entitative Übernatürlichkeit der aktuellen zuvorkommenden Gnade niemals definiert hat. Ob sie aber allen Aussprüchen der hl. Schrift und der Tradition gerecht wird, und ob sie insbesonders mit der Lehre des hl. Augustin übereinstimmt, ist eine so schwierige Frage, daß ein näheres Eingehen hierauf uns zu weit führen würde.

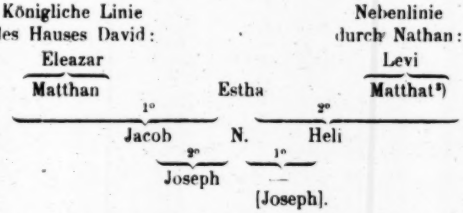
# Ein Erklärungsversuch der Lk-Genealogie (3,23–38)

Von **Urban Holzmeister**—Innsbruck

Die beiden Ansichten über die im dritten Evangelium vorgelegte Ahnenreihe des Herrn, von denen bekanntlich die eine hier die gesetzlichen Vorfahren des hl. Joseph, die andere aber den Stammbaum Marias erblickt, werden allgemein als einander durchaus entgegengesetzt betrachtet. Man hat sich daran gewöhnt, sie als scharf gegenüberstehend und so unvereinbar wie Feuer und Wasser anzusehen. Im folgenden soll eine Erklärung versucht werden, welche beide Auffassungen friedlich miteinander vereint. Jede der beiden Theorien enthält wahre Elemente und irrige Beigaben; wenn es gelingen sollte, diese auszuscheiden und erstere hervorzuheben, so scheint sich von selbst eine völlig gangbare Mittellinie zu ergeben. — Es soll nun gezeigt werden, daß hier ein von der natürlichen Ahnenreihe des hl. Joseph, die wir aus Mt 1,1—16 kennen, verschiedener Stammbaum des Heiligen vorliegt, der ihm formell zukommt als Mann Marias, deren leibliche Vorfahren der hl. Lk hier aufzählt.

Bekanntermaßen betrachtet die „mariologische Deutung" die mit Heli beginnende Liste als die Ahnenreihe der Gottesmutter. Wer dies heute in Abrede stellt und die 76 Namen mit dem hl. Joseph in Verbindung bringt, vertraut sich der Führung des *Julius Africanus* an, um mit ihm das Rätsel zu lösen durch eine Leviratsehe. Joseph sei, so sagt uns dieser Schriftsteller, der leibliche Sohn des Jakob gewesen, er sei aber geboren worden als gesetzlicher Sohn von Heli. Dieser sei ein Halbbruder Jakobs mütterlicherseits gewesen und früh

kinderlos gestorben. Helis Witwe[1]) habe sich nach dem Tode ihres Mannes in zweiter Ehe mit Jakob vermählt und sei Mutter des hl. Joseph geworden. Der bekannte, von *Eusebius*[2]) uns erhaltene Bericht ergibt folgendes Bild:




Eine andere Form, in der man einmal dem hl. Joseph einen zweiten Vater zuschreiben wollte, gilt heute als veraltet und hat, von schüchternen Versuchen (S. 217) abgesehen, keine Vertreter. Der hl. *Augustinus* hatte einst den hl. Joseph für den Adoptivsohn Helis erklärt, soll aber diese Meinung widerrufen haben, als er von *Julius Africanus* Kunde erhielt. — Letztere Behauptung wird S. 205—09 überprüft und berichtigt werden. Daran soll sich der Versuch reihen, die Lösung des hl. *Augustin* in ergänzter Form wieder zum Leben zu erwecken.

*Peter Vogt* hat in seiner eingehenden Studie[4]) eine umfangreiche Zusammenstellung der Vertreter der verschiedenen Meinungen vorgelegt (S. VII—XIX). Das ergänzende Werk von *J. M. Heer*[5]) hatte nach der statistischen Seite kaum Ergänzungen geboten. Hier sei zunächst die Liste *Vogts* aus der seither erschienenen Literatur er-

[1]) Da wir ihren Namen nicht kennen, so soll sie im folgenden Stammbaum mit „N." bezeichnet werden.

[2]) HE 1, 7,1—17 MG 20,89—100; *Schwartz* II/1, 52—63, besonders *W. Reichardt*, Die Briefe des Sextus Julius Africanus, Texte u. Unters. 34/3, Leipzig 1909.

[3]) Julius Afr. setzt, wie S. 202 f berichtet wird, statt Matthat ständig den Namen Melchi. Folgerichtig müßte statt Levi „Jannae" (Ἰάννα) gesetzt werden.

[4]) Der Stammbaum Jesu bei Mt u. Lk., Biblische Studien XII/1, Freiburg 1907.

[5]) Die Stammbäume Jesu nach Mt und Lk, Bibl. Studien XV/1, Freiburg 1910.

gänzt. Die folgende Untersuchung wird Gelegenheit bieten, die von den beiden Forschern, welche bekanntlich die mariologische Lösung vertreten, und ihren Kritikern vorgelegten Gesichtspunkte einer Überprüfung zu unterziehen.

Der Ansicht des Julius Africanus haben sich angeschlossen auf katholischer Seite besonders *Peter Dausch*[1]), *J.-M. Lagrange*[2]) und *E. Dimmler*[3]); *O. Bardenhewer*[4]) gibt ihr gleichfalls wiederum den Vorzug. Unter den Protestanten traten ihr bei *Th. Zahn*[5]) und teilweise *Erich Klostermann*[6]).

Die mariologische Lösung fand neue Vertreter in *V. Hartl*[7]), *Joh. Pfättisch*[8]), *Theod. Innitzer*[9]), *Niv. Schlögl*[10]); auch *J. Sickenberger* bevorzugt diese Ansicht[11]). Auf protestantischer Seite wurde sie von *K. Köhler*[12]) angenommen.

Einen eigenen Weg hat *Gust. Wohlenberg*[13]) vorgezeichnet im Anschluß an *Hofmann*: Joseph sei der wirkliche Sohn des Heli gewesen, seine Mutter, die Gemahlin Helis, war die Erbtochter Jakobs, in dessen Rechte Joseph als sein Enkel eintrat. — Würden die Namen Jakob und Heli vertauscht, so wäre diese Auffassung recht ähnlich mit jener, die hier versucht werden soll.

Der hier vorgelegte Versuch, der ausdrücklich als solcher hingestellt werden soll, ist das folgerichtige Ergebnis der nachstehenden Leitsätze, welche aus den 3 Systemen Wahrheitselemente und Irriges hervorheben.

I. Die Annahme, durch eine Leviratsehe die Frage zu lösen, ist 1) in der Überlieferung nicht zuverlässig be-

---

[1]) Die drei ältern Evangelien S. 424 [Die „Bonner Bibel" I].

[2]) Revue biblique NS. 8 [1911] 443—51; Évangile selon S. Lc, Paris 1921, 116—26.

[3]) Lk S. 50 „es unterliegt keinem Zweifel . . ."

[4]) Gesch. II[2] 269 f; vgl. *H. Höpfl*, Introd. compendium III 86.

[5]) Lk 208—21. [6]) Handbuch zum N. T. I 418—20.

[7]) Bibl. Zeitschrift 7 (1909) 290—302.

[8]) Katholik IV/27 (1908 II) 269— 276.

[9]) *Fr. Pölzl* hatte im „Kommentar zum Ev. d. hl. Lk" die Ansicht nur zweifelnd vorgelegt. *Th. Innitzer* hat bereits 1912 in der 2. Auflage S. 108—112 die mariologische Fassung entschieden vorgebracht, ebenso [3](1922) 111—115.

[10]) Die hl. Schriften des N. Bundes S. 56 A. 14.

[11]) Leben Jesu I S. 7.

[12]) Theol. Studien u. Krit. 86 (1913) 281—5.

[13]) Theol. Lit.-Bericht 32 (1909) 77.

gründet und 2) mit dem jüdischen Eherecht schwerlich vereinbar; doch liegt 3) dieser Auffassung der richtige Gedanke zugrunde, daß hier ein Stammbaum des hl. Joseph vorgelegt wird.

II. Wenn somit die Ansicht, daß der hl. Lukas hier direkt einen Stammbaum der Gottesmutter bringen will, 1) mit dem Wortlaute sich kaum vereinigen läßt, so haben wir doch 2) wichtige Zeugnisse für die Tatsache, daß Maria eine Nachkommin Davids durch Nathan und Heli ist.

III. Die Ansicht, daß der hl. Joseph als Adoptivsohn Helis eingeführt wird, verdient 1) angesichts der Schwierigkeiten der beiden andern Erklärungen und 2) der Autorität des hl. *Augustin* ernstlich erwogen zu werden; indes ist 3) ihre Voraussetzung, nämlich das Bestehen der Adoption im Judentum, im allgemeinen nicht belegt; doch lassen sich 4) Fälle einer virtuellen Adoption nachweisen, insoferne der Schwiegersohn, namentlich dann, wenn ihm eine Erbtochter zur Frau gegeben wurde, Sohn genannt wird und an Sohnes Statt im Stammbaum auftritt.

### I. Für und wider die Lösung des Julius Africanus

Hier stehen zunächst 2 Fragen im Vordergrund des Interesses: 1) Ist der Bericht des *Julius Africanus* geschichtlich treu und verläßlich? 2) Ist seine Voraussetzung, daß die Leviratsehe eines Halbbruders mütterlicherseits die rechtlichen Wirkungen der Leviratsehe (Deut 25,5—10) herbeiführte, im jüdischen Eherechte begründet?

1) *P. Vogt* hat sich viele Mühe gegeben, die von *Julius Africanus* übermittelte Überlieferung als unglaubwürdig hinzustellen. a) Gewiß sind einzelne Züge durchaus fabelhaft; so werden Angaben über die Ahnen Herodes d. Gr. und über sein Zerstören der Stammbäume aus Josephus Fl. widerlegt (S. 13 f). Ob die δεσπόσυνοι, auf welche die Kunde zurückgeführt wird, wirklich im Verwandtschafts-Verhältnis zum Heiland standen und aus zuverlässiger Quelle schöpften, muß auch dahingestellt bleiben. Edessa, wo sich Julius Africanus lange aufhielt[1]), hat bekanntlich manchen apokryphen Zug ins

[1]) *Bardenhewer* II² 263.

Christusbild eingefügt. — Jedenfalls ist zwischen der Zeit ums Jahr 230, in der *Julius Africanus* die Mitteilung aufzeichnete, und den berichteten Ereignissen ein derartiger Zwischenraum, daß wir die Sagenbildung nicht auszuschließen vermögen.

b) *Julius Afr.*, selbst betrachtet seine Angabe nur als wahrscheinlich, wie *Lagrange* betont[1]). Man beachte nur die resignierte Bemerkung, mit der er seinen Bericht schließt: εἴτ' οὖν οὕτως εἴτ' ἄλλως ἔχοι, σαφεστέραν ἐξήγησιν οὐκ ἂν ἔχοι τις ἐξευρεῖν, ὡς ἔγωγε νομίζω πᾶς τε, ὃς εὐγνώμων τυγχάνει, καὶ ἡμῖν αὕτη μελέτω εἰ καὶ ἁμάρτυρός ἐστιν τῷ μὴ χρείττονα ἢ ἀληθοστέραν ἔχειν εἰπεῖν: τό γέ τοι εὐαγγέλιον πάντως ἀληθεύει[2]).

c) Wie wurde nun die Angabe des genannten Kirchenschriftstellers aufgenommen? Ist sie als bindende Erblehre anerkannt worden? Wir finden, daß dies keineswegs geschehen ist.

Bereits *Eusebius* hat sich erlaubt, Änderungen am Berichte des Africanus vorzunehmen[3]). *Gregor v. Nazianz* führt diese Erzählung nicht als allgemein anerkannte Wahrheit ein, sondern als eine verborgene Kunde (κρυπτόν), die er aufgefunden hat[4]). — *Ambrosius* beginnt seine Ausführungen: „Fertur ab his, qui sive argumentati sive simpliciter docentes sive vere astruentes tradiderunt nobis"[5]). Wie wenig *Augustinus* an ihr Gefallen fand, wird sich unten S. 205—09 ergeben. — Der Verf. der „Quaestiones in V. et N. Test." erwähnt sie wohl als Meinung „einiger" („illud, quod quibusdam videtur"), lehnt sie aber ab: „hoc nec probabile est et ad nullam rem proficit". Freilich sind dabei, wie wir es bei *Eusebius* soeben fanden (Anm. 3), Jakob und Heli verwechselt: allein das Verdikt bezieht sich nicht, wie *M. Meinertz*[6]) glaubt, bloß auf diesen Umstand, sondern auf die ganze „bei einigen verbreitete" Ansicht. Eine Reihe von Vätern erwähnt die Ansicht allerdings, aber ohne die üblichen Ausdrücke der Billi-

[1]) Lc 124.

[2]) M 97. *Schwartz* 60.

[3]) Jacob starb vor Heli. Quaestiones ad Stephanum 2, 3 und Suppl. MG 22,894. 960; vgl. *Reichardt* S. 23.

[4]) Carmen 1, 18, 25 MG 37,481.

[5]) In Lc l. 3,41 ML 15,1606 B CV 32,4, 129.

[6]) Theol. Revue 7 (1908) 180.

gung, so der Verf. der Quaestiones et responsa ad orthodoxos[1]) und der hl. *Hieronymus*[2]). Diese Lösung blieb vielen unbekannt; umsonst sucht man bei *Origenes, Hilarius, Chrysostomus, Cyrillus v. Al.* und *Theodoret* eine Spur dieser Auffassung.

d) Insbesondere ist zu beachten, daß der mit *Julius Africanus* beginnenden Überlieferung eine ältere gegenübersteht (S. 197).

Entschieden zu weit ging darum *J.-M. Lagrange*, wenn er von der Lösung des Julius Africanus behauptet, das ganze Altertum habe sie für evident gehalten[3]). Doch ist der Gelehrte neuestens viel milder geworden: „Nous ne sommes point obligés de lui (la solution de l'Africain) reconnaître la valeur d'une véritable tradition"[4]).

2) Der andere wunde Punkt der Ansicht des *Africanus* liegt bekanntlich im Umstand, daß in ihr anzunehmen ist, auch bei einem Halbbruder mütterlicherseits habe eine Leviratsehe dieselbe rechtliche Wirkung gehabt wie eine solche eines Vollbruders oder eines Halbbruders von Seite des Vaters. Hier sind nun die Anhänger des *Julius Africanus* von einer etwas auffallenden Sorglosigkeit. Ein Großteil von ihnen nimmt sich nicht die Mühe, der Frage überhaupt näher zu treten und diese Voraussetzung zu untersuchen, obwohl von ihr Sein oder Nichtsein ihres Systems abhängt[5]). Andere betonen wohl, es lasse sich nicht positiv beweisen, daß das in Frage ste-

[1]) 66 MG 6,1308 Otto III$_2$ 296. Er weiß nur, daß Joseph ein Sohn des Heli war ohne συναφεία γαμική.

[2]) In Mt 1,16 ML 26,23. De viris ill. 63 (M 23,675A) heißt es indes von *Afr.* „plenissime disputat".

[3]) S' il [Julius Afr.] n'en a pas donné d'autre preuve que le lévirat, c'est que dans l'antiquité tout le monde tenait cette proposition pour évidente". Revue b. 444 s. 445 s wird geredet von einem „chicaner" der Tradition, die hier ebenso evident sei wie in anderen Fragen. Es liege vor ein „sentiment dont il serait téméraire de s'écarter, même comme critique" 446.

[4]) Lc 124 s.

[5]) So in letzter Zeit z. B. *Knabenbauer*, Lc$^2$ 176 f. Namentlich wäre bei *Lagrange* zu erwarten gewesen, daß die Bedenken von *Vogt* gelöst würden. Nach *Th. Zahn* wäre die Ansicht des Julius Africanus „der einzige im Geiste echt historischer Kritik unternommene Versuch" gewesen, aber eine Prüfung seines Fundamentes unterbleibt völlig.

hende Gesetz auch für Halbbrüder gelte, fügen aber beruhigend bei, der Annahme stehe nichts im Wege[1]).

Demgegenüber sei es versucht, dieser anscheinend umgangenen Frage des jüdischen Rechtes näher zu treten. Der zu beachtende Anfang, den *P. Vogt* S. 25—8 hier gemacht hat, bedarf einer Ergänzung.

Gegen die Anwendbarkeit des Gesetzes auf Halbbrüder mütterlicherseits (ὁμομήτριοι) spricht zunächst

a) der ausdrückliche Wortlaut Deut 25,5: „Wenn Brüder beisammen wohnen": כִּי־יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו. Nun trifft dies bekanntlich nicht zu bei Brüdern, die nur die Mutter gemeinsam haben, aber als Kinder verschiedener Väter verschiedenen Familien, wenn nicht gar verschiedenen Stämmen angehören.

b) Sodann schließt der Zweck des ganzen Leviratsgesetzes seine Anwendbarkeit auf Söhne derselben Mutter bei verschiedenem Vater klar aus. Er war ein doppelter: α) Dem Verstorbenen sollte ein Nachkomme, der sein Geschlecht fortsetze, gegeben werden und β) die Integrität des Familienbesitzes sollte bewahrt bleiben. Beides konnte nur durch ein Mitglied derselben Familie geschehen, nicht aber durch ein Glied einer andern Familie, wie der ὁμομήτριος sein konnte. Durch ihn hätte ja nur ein fremdes Glied in die andere Familie versetzt werden können[2]). *Saalschütz*[3]) ist darum der Meinung, „es verstehe sich von selbst", daß „natürlicherweise das Gesetz Brüder mütterlicherseits ausschließt".

c) *Josephus Fl.* bringt[4]) Begründungen vor, die die Leviratsehe auf Söhne desselben Vaters beschränken. „Diese Einrichtung nützt dem Gemeinwohl (τοῖς δημοσίοις), da so die Familien nicht aussterben (τῶν οἴκων οὐκ ἐκλει-

[1]) *Meinertz* gibt nur das eine zu, daß „ein stringenter Beweis aus inneren Gründen für die Richtigkeit der Annahme sich nicht führen läßt". Theol. Revue 7 (1908) 178.

[2]) Man vergleiche die sehr anschauliche Darstellung bei *Vogt* S. 25 f. Man könnte — es sei erlaubt, den Vergleich zu bringen — nur an den Kuckuck und das Kuckucksei denken.

[3]) Das mosaische Recht II 757 f Anm. 982.

[4]) A. 4, 8, 23 n. 254.

πόντων) und die Güter in der Verwandtschaft bleiben (καὶ τῶν χρημάτων τοῖς συγγενέσιν μενόντων)". Durch den Übergang der Erbschaft eines Verstorbenen auf den Sohn eines ὁμομήτριος wäre eine offenkundige Verschleppung des Grundbesitzes gegeben. Der jüdische Geschichtschreiber fügt einen dritten Grund bei: „es werde den Witfrauen eine Erleichterung (κουφισμός) ihres Geschickes gebracht, da sie mit den aufs engste mit den früheren Männern Verbundenen (τοῖς ἔγγιστα τῶν προτέρων ἀνδρῶν) zusammenwohnen". Nun darf dieser letzte Grund nicht urgiert werden, sonst würden auch Brüder, die denselben Vater, aber eine andere Mutter haben, vom Leviratsgesetze frei sein. Allein nach der Mischna hat sich dasselbe sicher auch auf sie bezogen.

Jeb 1,3 werden eine Reihe von Frauen erwähnt, welche den Bruder des Verstorbenen von der Leviratspflicht nicht nur entheben, sondern sie ihm auch verbieten; darunter wird auch die Mutter und Stiefmutter genannt. Nun kann damit nur der Stiefbruder gemeint sein, der eine andere Mutter hat; Vollbrüder sind doch in gleicher Weise mit den genannten Frauen blutsverwandt und somit wäre die Ehe schon dem Verstorbenen ebenso wie dem überlebenden Bruder untersagt gewesen.

d) Es finden sich rabbinische Stellen, welche diese Beschränkung auf Brüder väterlicherseits klar aussprechen.

α. Der Talmud von Babylon (Jeb 17b) sagt zur Erklärung der S. 190 erwähnten Worte von „Brüdern, die beisammen wohnen", es handle sich um „Brüder, die vereint sind durch den Besitz; sie seien geschieden von Brüdern, die [nur] durch die Mutter vereint sind: אחים המיוחדים בנחלה פרט לאחים מן האם."

β. Dasselbe sagt der Midraš Siphrē (zu Deut 25,5): „Wenn Brüder ‚beisammen' wohnen. Da sind ausgenommen (von der Pflicht zur Leviratsehe) Brüder mütterlicherseits. Da wir aber in der Tora von Brüdern finden, daß der Bruder mütterlicherseits gleich ist dem Bruder väterlicherseits, so könnte es sich in diesem Falle ebenso verhalten! Die Schrift sagt lehrend יחדיו (in jeder Hinsicht eins und gleich); da sind ausgenommen seine (des Verstorbenen) Brüder mütterlicherseits"[1]).

e) Diese Ansicht wird von ernsten Forschern verteidigt.

[1]) *Strack-Billerbeck*, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch I. München 1922, S. 8 6.

Schon *P. Vogt* hat verwiesen auf *Maimonides*, der[1]) bemerkt: „Si alicuius mortuus fuerit frater ex parte patris". Von neueren Autoren erwähnt *Vogt* nur *Hummelauer*[2]). Es wären hier hinzuzufügen *Ferd. Benary*[3]) und der bereits S. 190 genannte *Saalschütz*, sowie *Lesêtre*[4]).

f) Indes könnte man sich für die Ausdehnung des Leviratsgesetzes auf Halbbrüder mütterlicherseits auf manche Gründe berufen.

α) Zunächst ist es die Stelle Ruth 1,11—13. Die greise Witwe Noëmi bespricht hier mit ihren zwei gleichfalls verwitweten Schwiegertöchtern Ruth und Orpha die Möglichkeit, daß sie selbst eine neue Ehe eingehe, aus der dann diese „Männer erhoffen" könnten. Hier würde es sich natürlich um eine Leviratsehe handeln, in der Ruth und ihre Genossin den Halbbrüdern ihrer ersten Männer, die mit diesen nur die Mutter (Noëmi) gemeinsam gehabt hätten, die Hand reichen sollten. Allein 1. zunächst möchte man doch vermuten, daß die Worte scherzhaft gesprochen sind, um den beiden jungen Witwen den erteilten Rat (V. 9) einer neuen Ehe nochmals zu wiederholen. 2. Sodann finden wir hier nirgends das nach Gen 38,8 s. Deut 25,6 s. 9 wesentliche Element derartiger Leviratsehen erwähnt: „damit den Verstorbenen eine Nachkommenschaft erweckt werde", welches bald darauf 4,5. 10 ausdrücklich hervorgehoben ist. 3. Die rabbinische Literatur ist darin einig, daß im Buche Ruth manches erwähnt ist, was nicht mit dem mosaischen und rabbinischen Rechte übereinstimmt. Namentlich bezieht sich das Leviratsgesetz nicht auf Brüder, „die nicht zusammen auf der Welt waren"[5]).

β) Es sei indes nicht verschwiegen, daß das jüdische Recht über die Leviratsehe im Laufe der Zeit Wandlungen durchgemacht hat und wesentlich eingeschränkt wurde[6]). Schon im Zeitalter der

[1]) Zu M Jeb 1,1 vgl. eine andere Stelle bei *Benary* p. 7 A. 1: „Brüder von Seite der Mutter werden nicht als Brüder gehalten in bezug auf die Erbfolge, das Levirat und die Halişa; sie sind, als ob sie nicht wären". [2]) In Deut 417.

[3]) De hebraeorum leviratu, Berolini 1835, p. 7: „exclusis uterinis, . . . qua quidem strictiori definitione seriores Judaei semper adhibent legem".

[4]) Dictionaire de la bible IV 214.

[5]) M. Jeb 2,1; Siphre zu Deut 25,5 *Strack-Billerbeck* I 886. Vgl. *Hartmann*, Das Buch Ruth in der Midrasch-Literatur S. 22, wo der Midrasch Ruth erwähnt wird.

[6]) *J. Hamburger*, Realenzyklopädie f. Bibel u. Talmud I 3928 s.

Mischna zog man die entehrende Halisa der Leviratsehe vor[1]). Die Entwickelung der jüdischen Ehe von Polygamie zur Monogamie[2]) mußte namentlich die Pflicht zur Leviratsehe, die dem überlebenden Bruder, der meist bereits schon eine Frau hatte, eine zweite Frau aufnötigte, möglichst zurückdrängen. Darum dürfen wir die S. 191 erwähnten Stellen des Babylonischen Talmuds und des Midras Siphre nicht ohne weiteres auf die Zeit Christi beziehen. Allein der Beweis aus dem Zwecke der Leviratsehe bleibt in Kraft.

γ) Endlich ist noch zu beachten die wichtige Unterscheidung, welche *G. M. Redslob*[3]) vorführt. Er unterscheidet zwischen den Fällen, in denen die Leviratsehe eine Pflicht war, und jenen, in denen sie frei geübt werden durfte. Die Pflicht werden wir auf Kinder desselben Vaters zu beschränken haben; daneben kann aber mitunter ein derartiger Gebrauch, wie wir ihn im Buche Ruth finden, unter entfernteren Blutsverwandten derselben Sippe stattgefunden haben, da auch so dem Verstorbenen ein filius posthumus erweckt werden konnte. Gewiß wird eine Heimführung der Witwe durch des Verstorbenen Halbbruder mütterlicherseits den einen Zweck der Schwagerehe, die Versorgung der Witwe, erreicht haben[4]); vom genannten Hauptzweck, dem Verstorbenen einen Erben zu erzeugen, der dessen Namen führen könnte, kann indes nicht die Rede sein.

Leider läßt sich aus der „altassyrischen Schwagerehe", die *Bruno Meißner*[5]) bespricht, nichts Sicheres entnehmen. Der dem assyrischen Gesetze zugrunde liegende Satz: „Man suchte die angeheiratete Schwiegertochter unter allen Umständen im Hause des Schwiegervaters zu halten" beschränkt zwar einerseits das Gesetz auf Söhne desselben Vaters, andrerseits aber läßt er den Fall, der uns beschäftigt, gar nicht möglich erscheinen, da demnach einer Witwe überhaupt jede zweite Ehe außerhalb der Familie des ersten Mannes unmöglich gemacht war, auch wenn sie bereits Kinder hatte.

3) Lk 3,23—38 ist als ein Stammbaum des heil. Joseph zu betrachten. Unter den durchaus richtigen Gesichtspunkten, welche *Lagrange*[6]) hervorhebt, ist der eine, daß der ganze grammatikalische Wortlaut von Lk 3,23 die anschließende Liste als eine Ahnenreihe

[1]) M. Jebamoth 2, 3. 5.
[2]) *S. Krauß*, Talm. Archäologie II 27—29.
[3]) Die Levirats-Ehe bei den Hebräern, Leipzig 1836, S. 6.
[4]) Vgl. *V. Hartl*, BiZ 9 (1907) 298 f.
[5]) Orient. Lit.-Zeit. 23 (1920) 246—8; vgl. *F. E. Peiser* ebd. 248 f.
[6]) Revue bibl. 44. Le 116 s.

des hl. Joseph hinstellt. a) Sein Name ist mit dem folgenden ebenso verbunden wie dieser mit Matthat; er steht grammatikalisch im gleichen Verhältnis zu Heli wie z. B. der des Isaak zum folgenden Namen Abraham[1]). b) Und mit welchem Namen sollte denn der des Heli verbunden werden, wenn nicht mit dem des Joseph? Der Name Marias fehlt; man fragt sich verwundert, warum er in dieser Voraussetzung weggeblieben ist? Steht doch Judith 8,1 der Name der Heldin ausdrücklich als letztes Glied des ebenso wie Lk 3,23—38 in aufsteigender Reihenfolge gegebenen Stammbaumes und wird erlegt die so oft wiederholte Behauptung[2]), daß von Frauen keine Stammbäume gegeben wurden! Warum fehlt nun gerade hier ein dem Mt 1,16 zu entnehmendes ἀνδρὸς Μαριὰς τοῦ Ἡλεί . .? c) Nun hat man bekanntlich in der mariologischen Auffassung sich bemüht, die ganze Liste mit Umgehung des Wortes Joseph grammatikalisch mit dem etwas entfernten Worte Jesus zu verbinden. Man wollte das Urteil herauslesen: „Jesus war der Sohn (= Enkel) des Heli". Die dazwischen liegenden 9 Worte wurden entweder als Apposition zu Ἰησοῦς oder als Schaltsatz hingestellt. Dabei ging man auf doppelte Weise vor[3]), je nachdem man ein doppeltes Prädikat voraussetzte. Man ließ als solches gelten entweder α) das vorausgehende ἦν oder β) das folgende ὤν. Wir haben somit folgende zwei Fälle:

---

[1]) Vgl. *Knabenbauer*[2] p. 175. *Zahn*, Lk S. 208: „Daß Lk ebenso wie Mt als Stammbaum Jesu einen Stammbaum Josephs geben wollte und gegeben hat, bedarf an sich angesichts des klaren Wortlautes von V. 23 keines weiteren Beweises". Ebenso S. 211 A. 84.

[2]) Vgl. *Ambrosius* in Lc l. 3,3 s. ML 15,1589; *Augustinus* s. 51,19, 29 ML 38,349. *Eusebius* hat die Behauptung in richtiger Form vorgelegt: das „μητρόθεν γενεαλογεῖν" sei gegen die Gewohnheit der hl. Schrift: „μηδεὶς τὸ πρότερον ἐκ γυναικὸς γενεαλογηθεὶς ἱστορεῖται" Quaest. ad Stephanum 1,7 MG 22,888. Allein wir haben auch bis Christus keinen Fall einer Jungfrauengeburt; und so könnte es gerade bei Maria passend erscheinen, die Ahnenreihe anzugeben und die Worte, Christus sei „dem Fleische nach ein Nachkomme Davids" (Rm 1,3) genealogisch zu beweisen.

[3]) Vgl. die Zusammenstellung bei *Pfättisch* (Katholik 1908 II 270 f).

α) Καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς,
(ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν λ',
ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ)
τοῦ Ἡλεί . . .[1]).

β) Καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς
ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν λ', ὢν υἱὸς
(ὡς ἐνομίζετο
Ἰωσήφ) τοῦ Ἡλεί[2]).

Nun wird niemand das eine leugnen können, daß beide Verbindungen etwas Hartes, Gekünsteltes an sich tragen. Zwar fehlt es in den Schriften des hl. Lk nicht an Beispielen von Schaltsätzen[3]), allein sie fügen sich weit besser in die Rede als dieser angebliche Zwischensatz.

Sodann hat jede der beiden Verbindungen noch ihre eigenen Schwierigkeiten. Die erste macht den Klammerausdruck besonders umständlich, da er aus 3 grammatikalisch verschiedenen Elementen besteht: zuerst kommt eine Apposition, bestehend aus einem Partizip mit einem Genitiv; ihr folgt eine zweite Apposition mit dem Partizip ὤν und zuletzt ein Vergleichungssatz. — Was die zweite Auffassung im übrigen an Natürlichkeit voraus hat, wird ihr wieder genommen durch das auch sonst auffallende Fehlen des Artikels vor Joseph, welches hier gar nicht erklärt werden kann, da die Verbindung mit dem υἱός zerrissen ist.

Wie einfach ist dagegen die Verbindung, wenn man die Liste mit Joseph verbindet![4]) Man hat als Hauptsatz die Worte zu nehmen: καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν λ': Jesus war bei Beginn ungefähr 30 Jahre alt. Diesem Hauptsatz ist eine Apposition beigefügt: ὢν υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλεὶ τοῦ . .; ihr ist aber ein einschränkender Vergleichungssatz eingeschoben: „ὡς ἐνομίζετο"

[1]) So in letzter Zeit *Vogt* (S. 94), *Pfättisch* (S. 575), *Heer* (S. 96), anscheinend auch *Innitzer* (S. 111 f Anm. 4), *N. Schlögl* (unten S. 202).

[2]) Diese Verbindung empfohlen u. a. von *F. Patritius* (III 85), *V. Hartl* (BiZ 7 [1909] 297. 301), *J. Sickenberger* (S. 7).

[3]) Lk 2,35; 13,24; AG 5,14; 12,3; 23,35.

[4]) *Lagrange* Lc 116 s; *Zahn* Lc 208.

und damit ist das Sohnverhältnis zu Joseph als ein nur scheinbares, von dem die folgenden Glieder verbindenden unterschiedenes hingestellt.

d) Zu demselben Ergebnis führt uns das Vorgehen der Väter. Sie waren in großer Verlegenheit gegenüber den Einwürfen der Gegner des Christentums, welche in den zwei Stammbäumen des hl. Joseph einen Widerspruch erblickten. Nun kam es ihnen aber, soweit wir wissen, nie in den Sinn, den Grundgedanken der mariologischen Auffassung auszusprechen und es in Abrede zu stellen, daß beide Listen die Altvordern des hl. Joseph enthalten.

*Eusebius* hatte die Schwierigkeit zu beantworten: „ἐχρῆν τὴν Μαρίαν γενεαλογεῖν, οὐ τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μηδὲν προσήκων τυγχάνει κατὰ σάρκα ὁ Χριστός“ [1]). Warum gibt *Eusebius* nicht die Antwort, daß hier wirklich eine Genealogie der Gottesmutter vorliege? [2]). In der Catena *Cramers* heißt es zu unserer Stelle [3]): „Ἡ γενεαλογία ἐγενεαλόγησεν τὸν Ἰωσήφ“.

Dasselbe setzen die Lateiner voraus, z. B. *Ambrosius* [4]) und namentlich *Augustinus*. Als sein Gegner Faustus forderte, wir brauchen eine Genealogie der Gottesmutter [5]), so lautet die Antwort des Heiligen, auch Maria sei aus dem Geschlechte Davids gewesen. Dies wird aber nicht aus dem Stammbaum bei Lk, sondern aus den Paulusstellen Rm 1,3 und 2 Tim 2,8 begründet (c. 9). Man beachte die Stelle bei *Ps.-Ambrosius*, De concordia Mt und Mc in genealogia Christi [6]).

### II. Zur mariologischen Auffassung

1. Nach den eben vorgelegten grammatikalischen und patristischen Gründen ist es wohl kaum möglich, daß Lk seinen Stammbaum direkt mit der Gottesmutter verbunden hat. Und doch hat die mariologische Auffassung dieser Liste, die der ganzen Anlage des dritten Ev. entspricht, ein großes Wahrheitsmoment in sich.

2. Wichtige Zeugen der Tradition erblickten in den Lk 3,23—38 aufgezählten Männern die Ahnen der Gottesmutter.

[1]) Quaest. ad Stephanum 1 MG 22,880 s.
[2]) Vgl. *Lagrange*, Revue b 446. Lc 124.
[3]) In Lc und Jo II 26. [4]) In Lc l. 3,3 M 15,1589 s.
[5]) Contra Faustum 2,1—3 M 42,467—9 CV 25,707—14.
[6]) ML 17,1011.

Noch vor kurzem galt es als ziemlich ausgemacht, daß erst *Annius v. Viterbo* 1515 hier die Vorfahren Marias erblickte[1]). Es ist ein bleibendes Verdienst der Arbeiten von *Vogt* und *Heer*, als erste Vertreter dieser Auffassung *Justinus* und *Irenäus* nachgewiesen zu haben[2]).

Für *Justinus* liegt die Sache wohl klar. Der Apologet behauptet[3]) von der Reihe David—Jakob—Abraham, daß Maria von diesen Männern ihr Geschlecht ableite und daß Adam „auch der aufgezählten" Vater war[4]). Wenn er mit der Bemerkung schließt, „die Väter der Töchter" seien auch „Väter der ihnen gewordenen Kinder", und dadurch Christus als Sohn Adams hinstellt, so muß er die Liste mit Adam als Ahnenreihe der Gottesmutter gekannt haben. — Die Sicherheit, mit der *Justinus* sonst 4mal Maria als Tochter Davids hinstellt[5]), hängt damit zusammen. — Für *Irenäus* ist die Sache nicht minder klar aus dem, was der Stelle Adv. H. 3, 22,3 MG 7,958 vorausgeht und folgt. *J. M. Heer*, auf dessen glückliche Argumentation (S. 41—50) verwiesen sei, hätte dabei mit *B. W. Bacon*[6]) sich auch noch berufen sollen auf die vorausgehende Stelle bei *Irenäus*[7]). In ihr wird aus Jer 22,24—30; 36,30 s geschlossen, Christus konnte nicht durch Joseph das Königtum Davids erben, da dessen Ahnherr Jechonias samt seinen Nachkommen feierlich enterbt worden war. Wenn Iren. unmittelbar darauf zur andern Liste, der des Lk, übergeht, so setzt er sie als die Ahnenreihe Marias voraus. „Qui ergo eum dicunt ex Joseph generatum et in eo habere spem, abdicatos se faciunt a regno".

Ein häufig ungenau erwähnter Text von *Epiphanius*[8]) steht Adv. Haer. 51,11[9]).

---

[1]) *Knabenbauer*, Lc [2]177; *Meinertz*, Theol. Revue 7 (1908) 181.

[2]) Nach *Meinertz* hat *Heer* für *Irenaeus* dies „recht plausibel gemacht". Theol. Revue 11 (1912) 14.

[3]) Dialogus cum Tryphone 100 MG 6,709 B Otto II 357, auch *Preuschen*, Antilegomena [2]21, [2]33.

[4]) *Heer* unterließ es, darauf hinzuweisen, daß sämtliche Handschriften hier nicht „Adam", sondern „Abraham" lesen, daß aber die neueren Herausgeber einmütig und mit vollem Rechte behaupten, es müsse „Adam" gelesen werden, da ja Abraham nicht als sein eigener Stammvater eingeführt werden könne.

[5]) Dial. 43. 45. 68. 120 MG 6,568 A, 573 A, 633 C, 753 B.

[6]) Dictionary of the Bible II 139 a.

[7]) A. H. 3, 21, 9 M 7,953 C.

[8]) Vgl. *Reischl* und *Riezler* zu Lk 3,23.

[9]) MG 41,908 BC. Vgl. die soeben erschienene Ausgabe von

Zunächst wird gegen die Aloger die Eigenart des Joh-Evangeliums in der bekannten Weise erörtert; vom hl. Lk werden 2 Dinge hervorgehoben: a) die Tatsache, daß er die Jungfräulichkeit Marias stark betont; b) seine Genealogie. „Lk steigt über Abraham hinauf und kommt bis Adam, um den zuerst geschaffenen anzugeben, der gesucht wird wegen desjenigen, der aus seiner Masse kommt, das heißt aus der Jungfrau Maria, denn sie (er?) kam aus ihm und den von ihm gezeugten ... Er (Lk) geht über Adam hinaus und sagt, ‚der Gottes [Sohn] war'". *Epiphanius* schließt, Jesus sei „Sohn Gottes gewesen [auch] nach dem Samen Adams, der in fleischlicher Abfolge fortgepflanzt wurde". [Λουκᾶς] ὑπερβαίνει τὸν Νῶε καὶ φθάνει ἐπὶ τὸν Ἀδάμ, ἵνα τὸν ἀπὸ πρώτης πλασθέντα ζητούμενον διὰ τοῦ ἀπὸ τοῦ φυράματος αὐτοῦ ἐλθόντος τουτέστιν ἀπὸ τῆς ἁγίας Παρθένου Μαρίας ... ἦλθε γὰρ δι' ἐκεῖνον τόν ποτε πλασθέντα καὶ τοὺς ὃπ' αὐτοῦ γεγεννημένους ... ἐντεῦθεν λοιπὸν ἦν φανερώτατον [φανέρωσις], ὅτι τοῦ μὲν Θεοῦ ἦν υἱὸς διὰ δὲ τοῦ σπέρματος τοῦ Ἀδὰμ κατὰ διαδοχὴν ἐν σαρκὶ παρεγένετο".

In diesen Worten liegt ein doppelter Beweis dafür, daß der Bischof von Salamis die Lk-Liste als die Ahnenreihe der Gottesmutter ansah. Nach den Anfangsworten ist es dasselbe: „Christus stammt aus ‚der von Lk beschriebenen Nachkommenschaft Adams" und „Christus stammt aus Maria"; dies ist nur insofern möglich, als auch Maria aus der hier beschriebenen Liste stammt. In den Schlußworten heißt es: die von Lk angegebene Abfolge ist eine fleischliche; also — so müssen wir schließen — führt sie über Maria.

Ähnlich lautet ein zweites, bisher noch nicht beachtetes Zeugnis des *Epiphanius*[1]). *Epiphanius* hatte zuvor wiederum den Unterschied zwischen den Synoptikern und Johannes betont und wendet ihn nun auf die Lk-Genealogie und den Joh-Prolog an. „Das Wort ist nicht allein aus der Jungfrau geboren, da es der Vater von Ewigkeit geboren

*K. Holl*, Die griech. christl. Schriftsteller 31 Epiphanius II (Panarion Haer. 34—64) S. 262. *Vogts* Erklärung (S. 116) ist nicht glücklich.

[1]) Adv. Haer. 69,23 MG 42,237 C; bei *Holl* noch ausständig „οὐκ ἔστιν ἀπὸ Μαρίας μόνον ὁ Θεὸς Λόγος, ὁ ἐκ Πατρὸς ἄνωθεν γεγεννημένος· οὐκ ἔστιν ἀπὸ τῶν χρόνων Ἰωσὴφ τοῦ ταύτης ὁρμαστοῦ· οὐκ ἔστιν ἀπὸ τῶν χρόνων Σαλαθιὴλ καὶ ... Νῶε καὶ Ἀδάμ· ἀλλὰ ‚ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος'".

hat, noch [erst] von den Zeiten ihres Bräutigams (ὁρμαστής), noch existierte es [erst] seit den Zeiten des Salathiel, Zorobabel, David, Abraham, Noe, Adam an, sondern „am Anfange war das Wort". Hier ist klar nach der Zwei-Naturen-Lehre gegenübergestellt, daß das Wort, welches, wie Joh berichtet, nach der höhern Natur aus Gott geboren ist und von Ewigkeit existiert, nach der menschlichen Natur nicht aus Joseph stammt, sondern aus der Jungfrau und daß damit eine Präexistenz „in lumbis patrum", natürlich eine zeitliche, verbunden war. Damit wird aber die ganze Ahnenreihe der Gottesmutter zugeschrieben. Da sie neben Zorobabel auch Noe und Adam enthält, so haben wir in ihr die Lk-Genealogie.

Andere Stellen, die hieher gehören, bieten insofern Schwierigkeiten, als sie mit apokryphen Angaben und offenbaren Irrtümern durchsetzt sind. — Zunächst kommen in Frage zwei anonyme Texte, in denen der Lk 3,23 genannte Joseph als eine vom Nährvater verschiedene Persönlichkeit angesehen wird, da er nicht als Gemahl, sondern als Großvater der Gottesmutter erscheint. Bereits *E. Nestle*[1]) und *Lagrange*[2]) haben auf sie verwiesen.

Die eine wurde veröffentlicht von *P. de Lagarde*[3]) und stammt aus dem 5. Jahrhundert. „Redeamus ad Nathan fratrem Salomonis, unde Maria originem trahit . . . Eli genuit Josef. Josef genuit Joachim. Joachim genuit Mariam". Der zweite Text ist einer afrikanischen Chronik aus dem Beginne des 5. Jahrh. entnommen, die früher unter dem Titel „Origo generis humani" zitiert wurde[4]). Die neueste Ausgabe von *Th. Mommsen*[5]) gibt ihr den Titel „Liber genealogus". Dort heißt es S. 194: „Levvi genuit Natham [lies Matthan], Natham genuit Heli, Heli genuit Joseph, Joseph genuit Joachim, Joachim genuit Mariam. Hanc progeniem sec. Nathan introducit Lc et sec. Salamonem Mt, ut cognoscatur ex una radice Jesse, i. e. David venire Joseph sive Maria Mater".

[1]) The Genealogy of Luke 3 as Genealogy of Mary, Expository Times 14 (1902/3) 567.

[2]) Lc 119 Anm. [3]) Septuagintastudien II 26.

[4]) So noch von *Frick*, Chronica minora 133.

[5]) Chronica minora I, in Monumenta Germ. hist., Auctores antiquissimi 9 p. 154—196.

Die andere Gruppe hat neben den aus Afrikanus bekannten Namen aus der jüdischen Literatur den Namen „Panther" aufgenommen und ihm einen Sohn „Barpanther" beigefügt[1]).

Die mit Übergehung von Heli, Matthat und Levi gebildete unmittelbare Ahnenreihe der Gottesmutter, welche die Namen: „Melchi — Panther — Barpanther — Joachim" oder „Levi — Panther — Barpanther — Joachim" aufweist, findet sich bei *Andreas v. Kreta* († c. 720)[2]), *Johannes v. Damascus*[3]) und beim Mönch *Epiphanius*[4]). *Lagrange* erwähnt noch (Lc 120) eine spätere Redaktion des Apokalypsen-Kommentars *Victorins v. Pettau*. Allein in ihm ist nicht von der Lk-Genealogie, sondern von der des ersten Evangeliums die Rede[5]). — Der aus *A. Mai*[6]) entnommene, irrtümlich dem hl. *Hilarius* zugeschriebene Text: „Multi volunt generationem, quam enumerat Lc, deputari Mariae", gehört wohl erst dem 13. Jahrh. an[7]).

Es ist indes eine wohl völlig gelöste Frage, daß zwei fast gleichlautende Stellen des Talmuds v. Jerusalem hier nicht Verwendung finden können. Sowohl im Traktat vom Wallfahren[8]) als auch in dem über das Kriminalrecht[9]) ist ein häßlicher Bericht zu finden von einer „Mirjam der Tochter des Heli"; einmal trägt dieser den Beinamen בצלים („Eli Zwiebelblatt"). *H. Laible*[10]) und *G. Dalman*[11]) verwiesen bei dieser Mirjam auf die Mutter des Heilands. Ihnen schlossen sich an *P. Vogt*[12]) und *M. Heer*[13]), wollten aber irrtümlicher Weise auch im Babylonischen Talmud eine diesbezügliche Nachricht finden.

---

[1]) Dieser angebliche Urgroßvater des Herrn trägt den Namen „Ben- oder Bar-Panthera", unter dem der Heiland selbst gemeint war. Vgl. *H. L. Strack*, Jesus, die Häretiker und die Christen S. 11*—13*; *Strack-Billerbeck* I 36—8.

[2]) Oratio de circumcisione Christi MG 97,916 B.

[3]) De fide orth. 4,14 M 94,1156 s.

[4]) Vita Deiparae 2 M 120,605 A. Die Stelle aus *Cyrillus v. Alexandrien*, auf die er sich beruft, läßt sich nicht auffinden; vgl. *Th. Zahn*, Forschungen VI 267 f.

[5]) ML 5,324 D „Hominis autem figura enititur Mt enuntiare nobis genus Mariae, unde carnem accepit Christus".

[6]) Nova bibliotheca I 477.

[7]) *O. Bardenhewer*, Mariae Verkünd. 142 A. 3. [8]) Hagiga 77 d.

[9]) Sanhedrin 23 c; vgl. *Ugolini* 25,138.

[10]) Jesus im Thalmud S. 30; es wird beigefügt, „der Thalmud erklärt diese Maria nicht für die Mutter Jesu".

[11]) Ebd. S. 18*. [12]) S. 107.

[13]) S. 103 „ich muß mich begnügen festzustellen, daß die jüdische

Es wird indes immer mehr bestritten, daß diese Doppelstelle sich auf die Gottesmutter bezieht. *A. Meyer*[1]) lehnt dies entschieden ab. *H. L. Strack* nahm die Stelle in keine seiner Sammlungen auf[2]). *Th. Zahn* erklärt sich im gleichen Sinne[3]), ebenso *E. Klostermann*[4]) und *P. Dausch*[5]). Da die übrigen Zeugnisse, daß die Gottesmutter eine Tochter Helis gewesen sei[6]), wenig verläßlich sind, so werden wir wenigstens vorläufig auf sie verzichten müssen.

Doch hat *Vogt* das eine schlagend nachgewiesen[7]), daß von Seite der „Überlieferung"[8]), welche die Gottesmutter als Tochter Joachims ansieht, keine Schwierigkeit besteht. Die diesbezügliche Angabe des Protevangeliums (1,1) fand in der Überlieferung nur wenig Glauben. Von den Griechen nahm sie in den ersten 5 Jahrhunderten nur *Epiphanius* an[9]); andere, wie der Verf. der Rede in natalem Christi[10]), weisen die ganze Nachricht als ἀπόκρυφος zurück, ebenso *Augustinus*[11]), *Petrus Damiani*[12]); erst *Elipandus* († 808)[13]) und *Fulbert v. Chartres* († 1028)[14]) nehmen den Namen an.

Man hat früher versucht, die Namen Heli und Joachim für gleich zu erklären, da ersterer aus Eliaqim (אֶלְיָקִים) verkürzt ange-

Tradition eine unabhängige Zeugin für die Abstammung Marias von Heli ist" Anm. ebd.

[1]) Jesus, Jesu Jünger und das Evangelium im Talmud und verwandten jüdischen Schriften, bei *Henneke*, Handbuch zu den neut. Apokryphen 47 – 71, S. 52.

[2]) Vgl. Jesus, die Häretiker und die Christen (Leipzig 1910) S. 11 13* 84*. *Strack-Billerbeck* I 36—43; S. 41 heißt es ausdrücklich: „die p. Chagiga 2, 77 d. 50 erwähnte Mirjam, die Tochter des 'Eli Boślim (Beşalim), hat mit Jesu Mutter nichts zu schaffen".

[3]) Lc 210 Anm. 83; im Mt-Kommentar hatte er weniger entschieden gesprochen I[1] 67 I[3] 70 Anm. 35.

[4]) Handbuch 419. [5]) Die älteren Evangelien S. 424.

[6]) *Vogt* S. 107. [7]) S. 102—7.

[8]) *Knabenbauer* Lc I[1]72 I[3]177. *J. Felten* im Kirchenlex.[2] 11,708.

[9]) A. H. 79,5 M 42,748; der dem *Eustathius* zugeschriebene Kommentar zum Hexaëmeron, der den Namen gleichfalls enthält (MG 18,772C), ist späteren Ursprungs.

[10]) *Ps.-Gregor Nyss.* MG 46,1138 D.

[11]) c. Faustum 23,9 M 42,471.

[12]) s. 46 M 144, 754 B „superflua curiositas".

[13]) Ep. 4,5 ML 96,871 D. [14]) s. 5,6 M 141,324 D 327 D.

sehen wurde. Dagegen wird eingewendet, daß Ἡλεί nur dem Hebräischen עלי (mit 'Ain) entspricht, also nichts mit 'El und 'Eljaqim zu tun hat. Jüngst hat *N. Schlögl*[1]) die Namen wieder gleichgesetzt: „Eljaqim oder Jojaqim (im Talmud absichtlich falsch verkürzt zu 'Eli)". Der Stammbaum beginnt nach ihm mit: „Eben dieser Jesus, der etwa 30 Jahre alt zur Taufe kam und als Sohn Josephs galt, war der Sohn Eljakims, des Sohnes Malkis".

Es sei indes nicht verschwiegen, daß die mariologische Auffassung gar oft gerade dort nicht zu finden ist, wo man sie absolut vermuten möchte. *P. Vogt*[2]) und *E. Nestle*[3]) haben auf die Übereinstimmung der Lk-Liste mit der Stelle Zach 12,10—14 verwiesen. An der Totenklage über den bei Megiddo gefallenen König Josias beteiligen sich 4 „Geschlechter und ihre Frauen besonders". Es sind die Geschlechter David, Nathan, Levi und Semei. Nun finden sich alle 4 Namen in der Lk-Genealogie (V. 31. 29. 26). Wie verlockend wäre es für die Erklärer gewesen, dies auf die Totenklage über Christus anzuwenden und namentlich die Schmerzensmutter mit ihrer Schwester (Joh 19,25) unter den „Frauen des Hauses Nathan" zu erblicken! Statt dessen finden wir in der griechischen Exegese stets den Propheten Nathan, nicht Nathan, den Sohn Davids erwähnt[4]). Die Lateiner folgen dem hl. *Hieronymus*, der[5]) eine ähnliche Erklärung vorlegt.

In durchaus origineller Weise hat bekanntlich *J. M. Heer* die mariologische Auffassung zu beweisen versucht[6]). Er benützte als Ausgangspunkt die leider nur lateinisch erhaltene Stelle bei *Irenäus*[7]); nach ihr zählt also der Lukanische Stammbaum nur 72 Glieder.

[1]) Die hl. Schriften des N. Bundes S. 86 A. 14.

[2]) S. 109 f. [3]) Zeitsch. neut. Wiss. 8 (1907) 72.

[4]) Vgl. bereits das Targum zur Stelle bei *Nestle* a. a. O., die Väterstellen sind bei *Cavallera*, Index p. 149. 150 u. 151 erwähnt.

[5]) In Zach 12,10 ML 25,1516B: „In David regia tribus accipitur, h. e. Juda. In Nathan prophetalis ordo describitur. Levi refertur ad sacerdotes, . . In Semei doctores accipiuntur (!), ex hac enim tribu magistrorum agmina pullularunt"; vgl. *Albertus M.* zu Zach 12,10.

[6]) Bereits Katholik 4 40 (1909 II) 274—307; Die Stammbäume S. 71—81.

[7]) Adv. haer. 3,22. 3 MG 7,958A: „Lc genealogiam, quae est a generatione Domini usque ad Adam, 72 generationes habere ostendit".

Nach den textkritischen Prinzipien *Sodens* wurde dieser Angabe, da sie aus der Zeit um 180 stammt, der Vorzug gegeben vor der des griechischen Textes mit seinen 77 Gliedern und des lateinisch-syrischen Textes mit 76 Namen[1]). Somit galt es, 4 Namen des letzteren samt dem evident unechten 'Αδμείν des griechischen Textes V. 33) zu entfernen. Es boten sich dazu die Namen Kainan V. 26[2]) und die Doppelnamen „Matthat-Levi" in V. 24[3]). Da die übrigen 73 Namen „durch das Doppelgewicht der altsyrischen und der gesamten griechischen Tradition sichergestellt" sind (S. 80), so müssen wir, um der Zählung des *Irenäus* gerecht zu werden, einen anderen Weg betreten, um noch einen Namen entfernen zu können: „Es wird zur textkritischen Notwendigkeit, an den Namen des hl. Joseph zu denken . . er ist nur der putative Vater Jesu . . als solcher ist er nicht mitzuzählen" S. 81[4]).

Diese Argumentation *Heers* wurde indes in der Kritik meist abgelehnt[5]). Gewiß sind die Grundsätze der Textkritik keineswegs so gesichert, daß so schwerwiegende Folgerungen auf ihnen aufgebaut werden können. Hier

[1]) Dabei sind Jesus und Adam mitzuzählen, nicht aber der Name Gottes, wie es *Augustinus* (De cons. ev. 2, 4, 12 ML 35,1077 CV 43,94) gemacht hat.

[2]) Trotzdem er nur im Codex D fehlt, wurde erklärt, er sei aus der LXX Gen 10,24; 11,12; 1 Par 1,18 eingedrungen.

[3]) Gegen sie spricht freilich der schwerwiegende Grund, daß *Julius Africanus* sie nicht kannte: 6mal bezeichnet er den Heli als Sohn des Melchi (bei *Eusebius* H. E. 1,7, 1—17 MG 20,89—100 *Schwartz* II/, 53—63); dasselbe sprechen aus *Eusebius* selbst (Quaestiones ad Steph. 3,1 MG 22,896 A), *Gregor v. Nazianz* (Carmina 18,27 M 37,483 A; anders 18,88 ebd. 487 A), *Ps.-Eustathius* (MG 18, 772 A) und *Ambrosius* (In Lc l. 3,15 ML 15,1594 C). Nach ihnen ist Heli ein Sohn des Melchi gewesen. (Die S. 200 erwähnten *Andreas v. Kreta*, *Johannes v. Damascus* und der Mönch *Epiphanius* gehören indes nicht hieher.) Somit sollen Matthat-Levi als eine Dublette der V. 29 vorkommenden gleichlautenden Namen hier eingedrungen sein.

[4]) Ähnliche Gründe lesen wir auch bei *K. Köhler* (Studien u. Kritiken 86 [1913] 282—4); sie möchten den Beweis erbringen, daß der Name Joseph überhaupt unecht sei; es sei zu lesen: ‚Jesus war zu Beginn etwa 30 Jahre und war der Sohn = Enkel des Heli ὢν υἱὸς τοῦ Ἡλεί'.

[5]) *J. Sickenberger* BiZ 8 (1910) 212; *M. Meinertz*, Theol. Revue 11 (1912) 13; *M. Brückner*, Theol. Jahresbericht 29 (1909) 148; *Th. Zahn*, S. 214 A. vgl. namentlich *Lagrange*, RB 449, der indes zugibt, daß *Heer* gute Gründe gegen die Echtheit der Namen Matthat und Levi vorgebracht hat.

seien indes 2 andere, bisher unbeachtete Gesichtspunkte betont: 1) Es liegt die Möglichkeit vor, daß nach *Irenäus* der Name des Heilandes es ist, der nicht mitgezählt werden darf. *Ir.* will anscheinend die Zahl der Zwischenglieder angeben, welche sich zwischen „Gott" und „Jesus" finden; dann dürfen natürlich beide Endglieder nicht gezählt werden. Man erwäge nur aufmerksam den Wortlaut „Propter hoc et Lc initium generationis a Domino inchoans in Adam retulit, significans quoniam non illi hunc, sed hic illos in Evangelium vitae regeneravit". Der Gedanke des hl. Lehrers ist wohl der: Ch. empfing von „jenen", d. h. seinen 72 Ahnen das irdische Leben, dafür spendet er nicht nur ihnen, sondern allen Menschen, d. h. den 72 Völkern das geistige Leben; also wird in ihm das bisher geschehene wiederholt (Eph 1,10), wie *Ir.* sich gerne ausdrückt. Daraus ergibt sich, daß der Heiland nicht mitzuzählen ist, da die Reihe ihm als Spender und als Vergangenheit gegenübersteht. 2) Sodann sei die Frage aufgeworfen, ob denn der hl. Kirchenvater von Lyon wirklich eine volle Zahl der in der Lk-Genealogie vorkommenden Namen angeben wollte. War es für seine Argumentation nicht völlig ausreichend, auf die auffallende Übereinstimmung hinzuweisen, daß sich in der Ahnenreihe des Herrn 72 Namen finden und in der Völkertafel (Gen 10) ebensoviele Namen vorkommen, ohne die beiden Listen als eine vollständige Aufzählung bewerten zu wollen?

Sicher allzu gewagt war auch der Schluß, mit dem *Heer* auch den hl. Paulus als Vertreter der mariologischen Deutung des genannten Stammbaumes einzuführen suchte[1]). Gewiß liegt in dem Worte Rm 1,3, Christus stammt „aus Davids Samen dem Fleische nach" etwas mehr als die bloße Behauptung, der Weltheiland sei nur durch irgend eine seiner vielen Stammütter ein fleischlicher Nachkomme des großen Königs und Träger der Verheißungen gewesen; Paulus hat wohl an den Mannesstamm gedacht, der allein bei den Semiten im Erbrecht in Betracht kommt. Allein daß der Apostel beim Worte Rm 1,3 gerade an die Liste

[1]) S. 49. 57. 106.

seines Schülers Lk denken mußte und daß diese und nur diese die geschichtliche Legitimierung seines Wortes sei, wird sich kaum nachweisen lassen.

### III. Die Adoptionshypothese

1. Es liegt dem Verf. fern, den oft betretenen Weg einzuschlagen und aus den beiden vorausgehenden Abschnitten den Schluß zu ziehen: sowohl die Auffassung des Jul. Africanus als auch die mariologische Deutung sind so, wie sie liegen, unrichtig, also muß die Lösung in der einzig noch möglichen Annahme einer Adoption zu suchen sein. Vielmehr sei die Folgerung in bescheidener Form an die Spitze gestellt: Da die beiden erwähnten Ansichten ihre großen Schwierigkeiten haben, so ist die noch übrige Auffassung ernst zu prüfen. Zunächst hat sie offensichtig den Vorteil, daß in ihr die Liste auf den hl. Joseph bezogen wird, wie Grammatik und Überlieferung übereinstimmend und mit Sicherheit fordern. Andrerseits ist an ihr eines gesichert: jedes von der natürlichen Vaterschaft verschiedene Vaterverhältnis setzt auf jeden Fall irgendeine Adoption voraus, wie der hl. *Augustin* (S. 208) richtig erkannt hat.

Sein Ansehen empfiehlt es, die kommende Untersuchung mit einer Überprüfung seines Ringens um die Lösung unseres Problems zu beginnen. *Vogts* Ergebnisse (S. 60—66), die wohl das gesamte Material verwertet haben, bedürfen einer schärferen Fassung.

2. Die Ansicht des hl. Augustinus. Wie schwierig dem Lehrer von Hippo diese Frage vorkam, ersieht man aus dem Beginn seiner Erörterung mit Faustus[1]), der eine auffallende Ähnlichkeit hat mit dem Exordium der Untersuchung von Jo 2,4[2]). Obenan stehen 2 Grundsätze: a) Die Bibel enthält keinen Irrtum; b) dem, der in dieser Erkenntnis um Erleuchtung bittet, wird sie von oben gewährt werden.

Man liest für gewöhnlich, der hl. Lehrer habe in jüngeren Jahren das Problem durch eine Adoption gelöst,

[1]) 3,2 M 42,214 s. [2]) In Io tr. 8,1—3 M 35,1450—2.

mußte aber diesen Gedanken fallen lassen, als er von der Lösung des *Julius Africanus* Kunde erhielt[1]). Daß dies ungenau ist, wird sich ergeben, wenn wir die 9 Stellen, an denen der hl. Lehrer unsere Frage berührt, nach dem einzig richtigen zeitlichen Gesichtspunkt in 3 Gruppen bringen. Die erste gehört der Zeit an, in der der hl. Bischof noch keine Kunde besaß vom System des *Julius Africanus*; die folgenden schrieb er, als er bereits von ihm wußte; die letzte Gruppe bilden die hieher gehörigen Stellen der „Retractationes".

a) Zur ersten Gruppe gehören zwei Stellen, eine im Werke „de consensu evangelistarum"[2]) und eine zweite „Contra Faustum Manichaeum"[3]). Beide Schriften stammen aus derselben Zeit (um 400). In den Retract.[4]) sagt der hl. Lehrer ausdrücklich, er habe „damals, als er dem Faustus antwortete, dies [den Bericht des Africanus] noch nicht gelesen gehabt". In beiden Werken wird nun die Schwierigkeit einfach dadurch gelöst, daß Heli für den Adoptivvater des hl. Joseph ausgegeben wird.

b) Allein bald darauf muß der hl. Lehrer von der Angabe des *Julius Africanus* Kunde erhalten haben. Die 2 Bücher „quaestionum evangelicarum" gehören anscheinend derselben Zeit an[5]). In ihnen ist aber[6]) klar von einer Leviratsehe die Rede und zwar ganz im Sinne des Julius Africanus, dessen Name freilich nicht genannt wird. Wie stellt sich nun der große Landsmann des genannten Schriftstellers zu dieser Angabe? Nimmt er sie an? Keineswegs. *Augustinus* erwähnt an erster Stelle seine alte Ansicht von der Adoption, dann die Leviratsehe, fügt

[1]) *F. Patrizi*, De Evangeliis III 93: „Hanc sententiam Augustinus ... diserte repudiasse videtur". *J. Knabenbauer*, Lc² 180: „re melius perpensa postea correxit". *M. Hagen* (Lexicon bibl. I 111) „eam explicationem non consistere postea intellexit".

[2]) 2, 3, 5—7 vgl. die kurze Erwähnung 4,11 ML 34,1072—74, CV 43,74—88. 93.

[3]) 3,3 M 42,215 s CV 25,263—5.

[4]) 2,7 (33), 2 M 32,633 CV 36,149.

[5]) Index des Thesaurus linguae latinae S. 8—10 („um 400").

[6]) 2,5 M 35,1334 s.

aber noch eine dritte Lösung bei: „Alter vero evangelista [Lc] vel avum maternum [Si Joseph] vel aliquem de cognatis maioribus posuit, cui propter consanguinitatis vinculum in filii loco Joseph non absurde constitueretur". Von diesen 3 Erklärungen wird aber die des Africanus sofort angegriffen und abgetan, freilich mit einem Grunde, den der Heilige in den Retractationes[1]) als ungenügend zurücknahm („Joseph hätte dann den Namen des Heli annehmen müssen"). *Augustin* folgert: „ergo aut adoptio solvit istam quaestionem aut origo maiorum aut aliqua alia causa, quae nobis in praesentia non occurrit".

Hier dürfte einzufügen sein der sermo 51. Zunächst[2]) ist nur von der adoptio die Rede „manifesta ratio demonstravit . . ." dann aber (19,29) tritt das Levirat hinzu „vel adoptione efficitur filius vel in successione mortui ex illa, quae uxor . . . fuit".

Umgekehrt ist die Reihenfolge in den um 419 geschriebenen Quaestiones in Heptateuchum[3]). Hier können wir wohl am besten sein Ringen um die Lösung unserer Frage verfolgen.

An erster Stelle wird die Leviratsehe erwähnt. Wiederum versucht *Augustin*, diese Möglichkeit abzufertigen mit der Erklärung, dann hätte ja der Nährvater des Herrn den Namen Heli führen müssen. Allein jetzt kommt ihm zum Bewußtsein, daß der Grund nicht zutrifft („Joseph müßte dann nur den Beinamen ‚Sohn des Heli' führen"). Ist damit sein Widerwille gegen die Ansicht des Julius Africanus überwunden? Nein, denn er versucht zugleich die Leviratsehe anders zu erklären: Heli und Jakob seien ja von väterlicher Seite (durch Zorobabel und David) verwandt gewesen. Demnach denkt der Heilige an einen Fall, wie er Ruth 3,12; 4,1—6 behandelt wird. Allein auch diese Lösung kann ihn nicht befriedigen: er muß sich doch sagen, daß wohl nähere Verwandte des verstorbenen Heli vorhanden waren und seine Witwe ehelichen konnten als Jakob. Nun muß er doch die Lösung des Julius Afr. versuchen, die er aber nur disjunktiv zur Wahl vorlegt, um mit der eigenen Ansicht zu schließen: „abundantius duobus modis solvi potest evangelica quaestio: aut [Heli et Jacob] . . . ex feminarum sanguine propinquabant . . . aut adoptio fecit alterum patrem, quem posset habere Joseph". Der Heilige steht somit

[1]) 2,12(38),3 M 32, 635 CV 36,145.
[2]) 17,27 M 38,348 f. [3]) 5,46 M 34,767 s CV 28, 404—7.

nach manchen Umwegen wieder am Ausgangspunkt seiner Untersuchung; die Ansicht, die er in jungen Jahren verteidigt hatte, ist noch immer seine letzte Zuflucht.

Man sieht also: Augustin will sich mit der Lösung des Africanus nicht befreunden; „cette question fut toujours assez obscure pour lui", wie *Lagrange* (Lc 124) richtig betont. Aber ist nicht *Augustin* nach den unmittelbar vorausgehenden Worten desselben Forschers schließlich doch noch von dieser Auffassung völlig eingenommen worden („en fut séduit et l'adopta dans ses Rétractations") ?

c) In seiner ebenso demütigen als offenen Rückschau auf sein schriftstellerisches Schaffen kommt der große Lehrer noch 4mal auf unsere Frage zu sprechen, da er von den erwähnten 5 Stellen nur den sermo 51 nicht berührt. Die Stelle 2,12(38),3 über die „Quaestiones evangelicae" ist uns schon S. 207 begegnet: sie bietet nichts als eine Widerlegung eines Grundes. Zu den Quaest. in Hept. verweist er nur[1]) auf die im folgenden zu behandelnde Stelle: „De qua quaestione diligenter in hoc opere disserui, cum retractaremus opus nostrum contra Faustum". Gewöhnlich begnügt man sich darum, auf 2,7(33)2 zu verweisen[2]). Hier beginnt der Heilige damit, seine frühere Erklärung auszuführen: „dixi quidem ‚quod ex alio [patre Joseph] natus, ab alio fuerit adoptatus'"; er fügt sofort die Korrektur bei: „sed genus quoque adoptionis dicere debui, sic enim sonat, quod dixi, tamquam eum vivus adoptaverit alius pater". *Augustinus* trachtet also noch immer seine frühere Erklärung mit der des Africaners in Einklang zu bringen; er möchte sie also nicht widerrufen, sondern nur erweitern. Nun erklärt er, wie das Leviratsgesetz „filios etiam mortuis adoptabat" und bringt genau die Erklärung des Africanus. Trotzdem er aber dessen Quelle in die erste Zeit des Christentums verlegt[3]), will

[1]) 2,55(81)6 M 32,653 CV 36,194.

[2]) M 633 CV 139s.

[3]) „Hoc in eorum literis inventum est, qui recenti memoria post ascensionem Domini de hac re scripserunt".

er dem Berichte nicht völlig beipflichten, sondern gibt nur zu, daß das genannte Gesetz eine leichtere Erklärung bietet („quae profecto de quobus ... unius hominis patribus expeditior ibi redditur ratio").

Auch aus den Schlußworten ergibt sich, daß er die frühere Lösung noch immer für gangbar hielt: „Sed tamen per adoptionem potuisse contingere, ut unus homo duos haberet patres, dubitare non poteram". — Es macht dem geschichtlichen Sinne des Heiligen alle Ehre, daß er diese Auffassung, da sie sich nur auf eine reine Möglichkeit stützt, zurückstellte vor der geschichtlichen Angabe des Africanus. Daß er sie aber nicht völlig aufgab, beweist, daß er sich der Lösung des Jul. Africanus trotz ihres angeblich hohen Alters nicht völlig anvertraute.

Nicht entschiedener lautet sein Widerruf der Parallelstelle „De consensu evangelistarum"[1]): „Joseph ab altero [patre] dixi genitum, ab altero adoptatum. Sed dicendum fuit: ‚alteri adoptatum'. Defuncto enim, quod magis credendum est, sec. legem fuerat adoptatus, quoniam, qui eum genuit, eius matrem, fratris defuncti coniugem duxerat". Also ist wiederum die andere Lösung nur als die wahrscheinlichere hingestellt. — Man geht somit entschieden zu weit, wenn man sagt, *Augustin* habe seine Ansicht von der Adoption aufgegeben. Vielmehr will er mit einer gewissen Zähigkeit den einmal gewählten Ausdruck beibehalten.

Es dürfte schwer sein, einen andern Vertreter als *Augustinus* für diese Ansicht im Altertum ausfindig zu machen. Doch liest man bei *Ps.-Ambrosius*[2]): „Lc inter naturales etiam adoptivos [filios] ascribit". Darauf wird aber die Lösung des *Julius Africanus* erwähnt.

3. Allein es entsteht die Frage: ist vielleicht die Annahme des hl. *Augustinus*, daß bei den Juden die Adoption in Brauch war, ebenso unrichtig wie die des Africanus, daß das Leviratsgesetz auch auf ὁμομήτριοι Anwendung fand? Wenn wir die biblischen Beispiele von Adoption durchmustern, so finden wir folgendes Ergebnis:

[1]) 2,16 (42) 3 s M 637 CV 150 s.

[2]) De concordia Mt et Lc in genealogia Christi ML 17,1011—4, 1012 C.

a) Im N. T. und nur in ihm kommt 5mal der Ausdruck υἱοθεσία vor[1]); allein er wird nur von dem durch den hl. Geist und die Gnade geschaffenen übernatürlichen Verhältnisse des Menschen zum himmlischen Vater gebraucht. b) Wir finden im A. T. zwei Beispiele einer eigentlichen Annahme an Kindes Statt, die aber außerhalb Palästina und nach fremdländischen Gesetzen erfolgte: Pharaos Tochter hat den Moses adoptiert (Ex 2,10: וַתְּהִי־לָהּ לְבֵן) und Mardochäus seine elternlose Nichte Esther (Esth 2,7: לְקָחָהּ ... לוֹ לְבַת). Sie sind ebenso als nichtjüdisch zu bewerten, wie der aus dem ʾAḥiqar-Roman bekannte Fall: Der kinderlose ʾAḥiqar-Ḥaiqar, Vezir des Sanherib, adoptiert seinen Schwestersohn Nadan[2]). c) Die übrigen 4 Fälle von Adoption, welche seit *Augustin*[3]) angeführt werden, verdienen diesen Namen streng genommen nicht. Gen 16,2; 30,3. 9 finden wir 3 Beispiele, daß eine unfruchtbare Gattin ihre Magd dem Gemahle zuführt und beide das so gezeugte Kind als vollwertig anerkennen. Hier handelt es sich somit um ein eigenes, nicht wie bei einer Adoption um ein fremdes Kind. Gen 48,5 verwertet wohl der greise Jakob für seine Enkel Ephraim und Manasse ein Wort, das als Adoptionsformel gewertet werden kann, indem er seinen Sohn Joseph anredet: „Die 2 Söhne, die dir geboren wurden, bevor ich nach Ägypten kam, sind mein (לִי הֵם), Ephraim und Manasse werden mir sein (יִהְיוּ לִי) wie Ruben und Simeon". Allein damit ist nur gesagt, daß die genannten Enkel den vollen Anteil der Söhne vom Erbe erhalten werden, da dem Joseph an Stelle des Ruben die Erstgeburtsrechte übertragen worden waren (1 Par 5,1). Dies beweist das unmittelbar folgende: „Die übrigen, die du nach ihnen zeugtest, sind dein und sie sollen den Namen eines ihrer Brüder führen in ihrem (= dem diesen zugewiesenen) Erbteil". — Außer diesen Fällen läßt sich nirgends ein Beispiel von Adoption nachweisen. d) Das Mosaische Gesetz enthält keine diesen rechtlichen

[1]) Rm 8,15. 23; 9,4 Gal 4,5 Eph 1,5.

[2]) *Rud. Smend*, Beihefte d. Zeit. f. altt. W. 13,2, 57. *B. Meißner*, Der Alte Orient 16/2 S. 3.

[3]) C. Faustum M 3,3 M 42,215; sermo 51,18, 28 M 38,349.

Akt regelnde Bestimmung, ja es scheint sie direkt unmöglich gemacht zu haben durch die Bestimmung von der gesetzlichen Intestatfolge, die das ganze jüdische Erbrecht beherrscht. Es erben ausschließlich die Söhne, bei Mangel von Söhnen die Erbtöchter; fehlen auch Töchter, so geht der Gesamtbesitz auf die männliche Verwandtschaft über (Num 27,8—11). e) Schon der hl. *Augustin* wußte sodann[1]), daß das Alte Testament keinen Fachausdruck für Adoption besitzt. Ein Blick in unsere hebräischen Wörterbücher bestätigt dies. Das zunächst in Frage kommende Zeitwort לָקַח hat nur Esth 2,7 die Bedeutung „als Kind annehmen"[2]), ein vom Substantiv בֵּן gebildetes Kausativum ist nicht nachzuweisen.

Im Arabischen findet sich eine V. Form „tabanna" sich einen Sohn adoptieren, wohl eine Mischform vom Nomen ibn = בֵּן und dem Zeitwort bana („בָּנָה „bauen"), vgl. *G. Dalman*, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch S. 55b und 56a unter אִתְבְּנִי (aram.) = neuhebr. הִתְבַּנֵּי, dessen Hithpael „adoptiert werden" bedeutet; Levy, Wörterbuch I 241b f.

Somit schließt eine Reihe von Forschern, daß die Adoption in Alt-Israel eine unbekannte Sache war[3]).

Nun ist dieser Zustand freilich, wie *Lagrange* a. a. O. betont, sehr auffällig, weil wir sonst in allen umgebenden Kulturkreisen die Annahme an Kindes Statt als stehende Einrichtung vorfinden. Namentlich finden wir in Babylon ein weit ausgebildetes Adoptionsrecht[4]). Über das griechische Adoptionsrecht vgl. *Thalheim*[5]), über das entsprechende römische Recht *Leonhardt*[6]). Bekannt ist die Ausdehnung, welche die Adoption in Rom unter den Antoninen erlangte. Vom heutigen Morgenlande kommen in Betracht die Gewohnheiten der

[1]) Sermo 51, 18,28 ML 38,349.

[2]) *Gesenius-Buhl* 16. 17 389b.

[3]) *F. Patritius* III 93 f.; *S. Many*, Dictionaire de la Bible I 228—31; *Hagen*, Lexicon biblicum I 111; *Kortleitner*, Archaeologia bibl.[2] 684; vgl. *Lagrange*, Rev. bibl. 1912, 445. Lc. 123: „Il serait plus prudent de prétendre que les Juifs ne connaissaient pas l'adoption". *Benzinger*, Prot. RE[3] 5,747, 21. Archaeologie[2] S. 113 A.

[4]) Hammurabi § 185—195; vgl. *C. F. Lehmann* Klio 4 (1904) 32—41 „Ein mißverstandenes Gesetz Hammurabis".

[5]) *Pauly-Wissowa* I 396—8.

[6]) Ebd. 398—400.

Beduinen: der Adoptierte wird dabei nicht nur „samawij" (teilhaft am Namen), sondern auch „damawij" (teilhaft am Blute)[1].

4. Indes begegnen uns doch in Alt-Israel einige Fälle, die sich nur durch eine Art Adoption erklären lassen. Wir finden nämlich, daß a) mitunter Schwiegersöhne oder deren Nachkommen als „Söhne" ihres Schwiegervaters erscheinen. Namentlich erscheint b) ein Fall, in dem der Gemahl einer Erbtochter als „Sohn" im Stammbaum erscheint.

a) Sehen wir zunächst die Fälle an, in denen es sich nicht um Erbtöchter handelt.

α) Esr 2,61 = Neh 7,62 (LXX 17,63) ist von „Söhnen des Barzillai von Galaad" die Rede, aber die Erklärung gegeben, daß eine Tochter des genannten Großgrundbesitzers (2 Sam 17,27; 19,31—36) den Namen ihres Vaters auf ihren Mann übertragen habe: „welcher [gemeint ist der Ahnherr dieser Familie] eine von den Töchtern des B. geheiratet hatte und genannt worden war nach seinem Namen" (so korrigieren die Ausgaben: שְׁמֹ statt שְׁמָם[2]).

Zur Erklärung dieser Namensübertragung auf den Schwiegersohn stehen sich zwei Auffassungen gegenüber. *C. F. Keil* vermutete[3], daß die Tochter des Barzillai eine Erbtochter gewesen sei. Allein dem steht entgegen, daß die „Söhne Barzillais" an beiden Stellen als Anwärter des Priestertums auftreten, also Leviten gewesen sind. Dann müßte aber auch Barzillai diesem Stamme angehört haben, da er eine Erbtochter nur im eigenen Stamme vermählen durfte (Num 27,6), was aber mit seinem großen Bodenbesitz (2 Sam 17,27; 19,31 s) wohl unvereinbar ist. — *Saalschütz* verweist richtig auf Job 42,15, wo es heißt, daß die Töchter Jobs mit ihren Brüdern erbten.

β) Etwas Ähnliches schließt man betreff jenes Ja'ir, der Num 32,41 als „Sohn des Manasse" eingeführt wird; 1 Par 2,21 f ist dieser aber hingestellt als Enkel des aus den Stammbäumen des Herrn bekannten Hesron, der eine Enkelin Manasses geheiratet hatte.

[1]) *A. Jaussen*, Coutumes des Arabes p. 25. Über die Angaben von *A. Musil* vgl. S. 215.

[2]) Vgl. *Kittel* u. *Hölscher* z. St. *Saalschütz* übersetzt „auf deren (Geschlechts-) Namen genannt". Das Mosaische Recht II S. 757 a.

[3]) Zu Esr 2, Bibl. Kommentar V 421.

γ) Schon oft wurde verwiesen auf Ruth 1,11, wo Noëmi ihre Schwiegertöchter als „Töchter" anredet.

b) Noch auffallender ist, was wir von Schwiegersöhnen erfahren, welche mit Erbtöchtern verheiratet waren.

α) 1 Par 2,34 f wird eine Nebenlinie des Stammes Juda behandelt. V. 34 berichtet, wie die männliche Linie eine Unterbrechung erfuhr: „Šēšān hatte keine Söhne, aber Töchter (בָּנוֹת ohne Artikel) und einen ägyptischen Sklaven namens Jarḥa'. Und es gab Šēšān seine Tochter (בַּת) seinem Sklaven Jarḥa' zur Frau und sie gebar ihm 'Attai; 'Attai zeugte ..."; darauf wird die Liste fortgeführt. Wir haben hier einen Fall, daß der Schwiegersohn, welcher die Hand der Erbtochter erhalten hatte, voll und ganz in die Stelle des fehlenden Sohnes einrückt (selbstverständlich ist er zuvor als Proselyt ins Volk Israel und zwar in den Stamm Juda aufgenommen worden). Sein Name erscheint im Stammbaum, nicht der der ungenannten Erbtochter[1]).

β) Ja schon Num 27,3 findet sich anläßlich des Erbtöchtergesetzes ein Wort, das diese Ausdehnung des Sohnesnamens auf den Schwiegersohn anzudeuten scheint. Die Töchter des ohne Söhne verstorbenen Ṣelôphḥāds beklagen sich: „Warum soll nun sein [unseres Vaters] Name aus seinem Geschlechte [deswegen] getilgt werden, weil er keine Söhne hatte?" Damit scheint angedeutet zu werden, daß, als die Bitte der pietätvollen Töchter von Gott gebilligt wurde (V. 6 „die Töchter Ṣelôphḥāds haben recht geredet"), auch zugestanden wurde, daß der Name des Verstorbenen erhalten blieb, d. h. daß mit dem auf die neugegründete Familie übergehenden Erbbesitz auch der Name des Vaters in der Familie weiterlebte, d. h. der Schwiegersohn als sein „Sohn" auftrat.

*C. F. Keil* redet bei der Erklärung dieser Stelle von einem Fortpflanzen „des Namens des Großvaters mütterlicherseits", „von einer „Aufnahme in sein Geschlecht", scheint dies aber nur vom Enkel

[1]) *Benary* p. 11. *Michaelis* Mosaisches Recht I § 78 S. 64: „Diejenigen, welche eine Erbin heirateten, mußten in die Familie ihres Schwiegervaters übergehen und sich ihm als Söhne einschreiben lassen".

des Erblassers mit Ausschluß des Schwiegersohnes zu verstehen. Allein diese Einschränkung ist angesichts des klaren Textes Esr 2,61 = Neh 7,62 nicht richtig: schon jener, welcher die Tochter Barzillais geheiratet hatte, war „genannt worden nach seinem (ihrem) Namen".

Damit ist die vom hl. *Augustin* trotz seines Schwankens festgehaltene Ansicht, der hl. Joseph sei von Heli adoptiert worden, für den einen Fall mit Beispielen belegt, daß Heli der Vater oder der väterliche Ahnherr Marias war — außerhalb dieser Möglichkeit ist es nach dem S. 209 f gebotenen Beweise kaum möglich, an Adoption zu denken. Namentlich würde dies zutreffen, wenn Maria eine Erbtochter war.

Auch verwandte Kulturkreise beweisen, wie naheliegend die Adoption des Schwiegersohnes, namentlich beim Abgang von Söhnen, war. Aus dem griechischen Erbrecht stehen manche Ähnlichkeiten den jüdischen Sitten zur Seite. Man vgl. die Ausführungen von *Thalheim* über „die Erbtochter (ἐπίκληρος)"[1]. Aus ihnen ergibt sich, daß der Schwiegersohn in die Rechte eines Sohnes eintrat, freilich nur solange, bis der Enkel des Erblassers großjährig wurde. Aus dem Berichte des *Demosthenes* (Or. 41,3) wird gefolgert, daß, wenn mehrere Erbtöchter vorhanden waren, „der Adoptivsohn mit einer der Töchter verlobt, die übrigen aber mit Mitgiften abgefunden" wurden[2]. — Vielleicht gehört hieher der vom Lehrer des *Demosthenes*, dem Juristen *Isaios*[3], behandelte Fall: ein Mann einer Erbtochter hatte sich als υἱὸς γνήσιος seines Schwiegervaters erklärt. Sagt hier nicht vielleicht der so stark betonte Ausdruck γνήσιος, daß der Angeklagte irgendwie sich „Sohn" seines Schwiegervaters zu nennen berechtigt war?

Die Schlußfolgerung *Thalheims* lautet (VI 117,20 f), daß die Nachfolge von Erbtöchtern „als eine allen Griechen gemeinsame Einrichtung gelten darf", obwohl sich manche Verschiedenheiten z. B. zwischen dem attischen Rechte und dem von Gortyna nachweisen lassen. Vielleicht könnte der Antiochener Lk deshalb die Möglichkeit, den hl. Joseph als Schwiegersohn Helis anzunehmen, als naheliegend vorausgesetzt haben. — Damit ist der allzu weitgehende Schluß *Vogts* widerlegt, der folgern wollte, Lk konnte von den Heiden nicht verstanden werden, wenn er eine andere Sohnschaft voraussetzte als die

[1]) *Pauly-Wissowa*, Realenz. VI 114—7.

[2]) *Thalheim* ebd. I 397,45.

[3]) Orationes 6:46 ed. *C. Schreibe*, Lipsiae 1860, p. 84.

leibliche. Mit Recht hat schon *Lagrange*[1]) auf die Möglichkeit einer Adoption verwiesen, welche auch dies erklären konnte.

Hieher gehört auch die Art der Adoption, von der *A. Musil*[2]) schreibt: „In die Blutsverwandtschaft kann man aufgenommen werden durch Heirat oder Adoption". Letzteres wird indes geschildert als eine auf beiderseitigen Erklärungen beruhende Ausdehnung der Rechtsfolgen auf ihren vollen Umfang bei einem Fremden, der bereits durch Heirat in den Stamm aufgenommen ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich ein Doppeltes: 1. Die bloße Möglichkeit, den hl. Joseph als Schwiegersohn Helis zu erklären, wäre angesichts der Schwierigkeiten der anderen Erklärungen immerhin zu beachten. 2. Sollte der Nachweis gelingen, daß Maria eine Erbtochter war, so hätte die angeregte Lösung noch mehr Wahrscheinlichkeit für sich. Allein hier liegt — es sei darauf hingewiesen — die Schwäche des ganzen Systems, das ausdrücklich als Versuch hingestellt wurde. Es gelingt nämlich nur das eine, diese Annahme als Hypothese vorzulegen. — Seit langem verweist man auf zwei dunkle Punkte der ersten zwei Kapitel des 3. Evangeliums, die unter dieser Annahme eine befriedigende Lösung finden[3]).

Zunächst fragt man sich, warum Maria trotz ihres Lk 1,35 ausgesprochenen festen Entschlusses, eine Jungfrau zu bleiben, in den Ehestand getreten ist. Wenn wir nicht eine ganz besondere göttliche Anweisung annehmen wollen, so ist die mögliche Antwort nur eine: Maria dürfte Erbtochter gewesen sein und als solche zur Ehe mit einem Manne aus demselben Stamme genötigt gewesen sein (*Bardenhewer* S. 129).

Die andere sonst unerklärbare Frage betrifft die Tatsache, daß Maria trotz ihrer Mutterschaft anläßlich der Schatzung des Quirinius die mindestens 3 Tage beanspruchende Reise nach Bethlehem machte, die sich gleichfalls in unserer Annahme leicht erklärt. Man sehe nur, wie *E. Schürer* die Schwierigkeit vorlegt.

[1]) Revue bibl. 445 u. Lc. p. 123. [2]) Arabia Petraea III 26.

[3]) *Reischl, Knabenbauer* u. a. zu Lk 2,5, namentlich *O. Bardenhewer*, Maria Verkündigung S. 129—31; *M. Meinertz*, Theol. Revue 7 (1908) 179; *Heer* S. 6 f.

„Auffällig ist ferner, daß Lk den Schein erweckt, als sei Maria um der Schatzung willen genötigt gewesen mitzureisen (5: ἀπογράψασθαι σὺν Μαριάμ). Eine solche Nötigung konnte bei einem römischen Zensus nicht vorliegen. Denn wenn auch die Frauen zur Kopfsteuer herangezogen wurden, so brauchten sie doch nicht persönlich beim Zensus zu erscheinen, da die betreffenden Angaben, wie aus der Analogie mit dem älteren römischen Zensus zu schließen ist, von den Familienvätern gemacht werden konnten"[1]).

*Schürer* hat indes nicht beachtet, daß alle Schwierigkeit schwindet[2]), sobald man Maria als Erbtochter betrachtet. Sollte nicht nur Joseph, sondern auch sie selbst an einem gemeinsamen Familienbesitze des Hauses Davids, wie ihn die Angabe der Mischna (Taanith 4,5) voraussetzt, beteiligt gewesen sein, so begreift man leicht, warum sie persönlich als Mitbesitzerin von liegenden Gütern bei der Vermögensaufnahme zu erscheinen hatte.

Gerade die Juristen aus der lateinischen Patristik heben diesen Gesichtspunkt scharf hervor. *Tertullian* will wissen, daß Maria damals in die römischen Listen eingetragen wurde[3]), während *Ambrosius*[4]) Maria ausdrücklich als Erbtochter einführt: „omnis filia, quae habet hereditatem tribuum filiorum Israel" ... „quae ex eadem domo et ex eadem patria professionem defert, utique eiusdem tribus et eiusdem patriae se esse designat".

Es sei nicht verschwiegen, daß die hier zugrunde gelegte Annahme vielem Widerspruch begegnet[5]). Allein wenn man genauer zusieht, könnte man nur dann Verwahrung einlegen, wenn sie als bewiesene These auftreten würde. Die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, daß die Gottesmutter eine Erbtochter war, läßt sich nicht in Abrede stellen. Sie würde direkt ausgeschlossen nur dann, wenn wir einen Bruder Marias kennen würden; doch einen solchen vermag weder die hl. Schrift noch die in diesen Verwandtschaftsver-

[1]) Geschichte ³I 525.

[2]) So schon *Michaelis*, Mosaisches Recht II § 61.

[3]) Adv. Judaeos 9 ML 2,624A: „Fuit enim Ch. de patria Bethlehem et de domo David, sicut apud Romanos in censu descripta est Maria".

[4]) In Lc 3,4 ML 15,1590BC; CV 34/4 100.

[5]) *P. Vogt* S. 77—80. Man vermutete sogar, daß das Erbtöchtergesetz zur Zeit Christi nicht mehr in Übung war (*M. Rosenmann*, Studien zum Buche Tobit, Berlin 1894, 1—7. *Riehm*, Handwörterbuch ²407; *Zahn*, Lk 210).

hältnissen etwas redselige Überlieferung aufzuzeigen. Daß Joh 19,25 von einer Schwester der Gottesmutter die Rede ist, steht bekanntlich nicht im Wege. Einerseits kann der Name „Schwester" eine weitere Bedeutung zulassen, andrerseits wäre bei mehreren gleichberechtigten Schwestern der Fall anzunehmen, daß die Gottesmutter die Rolle der Erbtochter zu übernehmen in die Lage kam.

Bereits früher wurden ähnliche Gedanken vorgelegt, z. B. von *Jansenius Gandavensis*[1]), *Hugo Grotius*[2]), *A. Calmet*[3]). Vielleicht gehört hieher auch *F. Toletus*, der nach der Angabe von *P. Schanz*[4]), „den Stammbaum des Lk als den gesetzlichen des Joseph und wirklichen der Maria nachweisen" wollte.

Im letzten Jahrhundert fand diese Ansicht einen Vertreter in *P. Schegg*: „Darnach wäre Maria eine Erbtochter gewesen, in deren Erbe Joseph durch Adoption und Verlobung zugleich eingetreten wäre"[5]). Insbesondere sei erwähnt *R. Riezler*[6]): „Durch den Genitiv [τοῦ Ἡλεί] kann recht wohl das Verhältnis des Schwiegersohnes zum Schwiegervater ausgedrückt sein, besonders darum, weil Joseph als Gatte einer Erbtochter in die Erbschaft des Heli trat und deswegen einem Adoptivsohn gleichkam". In der Anm. wird diese Ansicht als nicht wesentlich verschieden von der des hl. Augustinus hingestellt. Leider haben weder *Schegg* noch *Riezler* Beweise beigegeben[7]). Vgl. auch *F. Pölzl*, Lk[1] S. 79.

Es dürfte klar sein, daß im vorgelegten Versuche einige Punkte des schwebenden Problems der Lk-Genealogie eine befriedigende Lösung finden können.

1. Der Stammbaum ist, wie es die Konstruktion von 3,23 fordert, grammatikalisch und logisch als Stammbaum des hl. Joseph aufzufassen; trotzdem führt er 2., wie die älteste Überlieferung festhielt, die Ahnen der Gottesmutter

---

[1]) In c. 14 p. 121 bD. [2]) Z. B. Critici sacri zu Lk 3.

[3]) In Lc 3,23. Dissertationes III 130—47.

[4]) Lk S. 173 Anm. 3. Der nur 12 Kapitel umfassende Kommentar *Tolets* ist mir nicht zugänglich.

[5]) Lk I S. 192 A. 3. [6]) Lk S. 139.

[7]) Nur *Riezler* verweist auf Fälle, in denen der Genitiv des Artikels zwischen zwei Eigennamen ein von der Sohnschaft verschiedenes Verhältnis ausdrückt (Mt 1,6 wird die Gattin, Lk 6,16 und AG 1,13 der Bruder, Mk 15,40; Lk 24,10 die Mutter bezeichnet). Allein in einem Stammbaum wird sonst nur der Sohn, beziehungsweise ein Enkel oder entfernter Nachkomme auf diese Weise eingeführt. Vgl. *M. Lidzbarski*, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 133—6.

vor. 3. Joseph konnte nach dieser Ansicht einen doppelten Vater haben: die Adoption tilgte nicht die natürliche Vaterschaft, während die Leviratsehe den physischen Vater ungebührlich zurücktreten ließ.

*A. Deißmann*[1]) führt Beispiele an, wie Inschriften beide Vaterschaften genau unterscheiden: die Formel lautet: A der Sohn des B (υἱὸς τοῦ ...), nach der Adoption aber Sohn des C (κατ' υἱοθεσίαν δὲ υἱὸς τοῦ ...). Dagegen fehlt uns jedes Beispiel, daß im Falle einer Leviratsehe beide Väter genannt wurden; das „Jakob genuit Joseph" Mt 1,16 stünde einzig in seiner Art da. Ruth 4,21 und in den von ihm abhängigen Texten ist nirgends Mahalon (1,2; 4,10) als Vater des Obed genannt, obgleich es sich darum handelt, ihm eine Nachkommenschaft zu erwecken (4,5. 10), sondern stets wird nur der physische Vater Booz genannt.

Somit scheint es erwiesen zu sein, daß sowohl die Annahme einer Leviratsehe als auch die direkte mariologische Deutung des Stammbaumes bei Lk großen, wenn nicht unlöslichen Schwierigkeiten ausgesetzt ist. Diesen gegenüber bietet sich ein gangbarer Mittelweg dar, wenn wir annehmen, der hl. Joseph sei als Schwiegersohn Helis durch eine Art Adoption ins Geschlecht der Gottesmutter eingetreten und er werde in diesem Sinne Sohn Heli genannt. Es sei indes nochmals zugestanden, daß diese Ansicht noch der näheren Ausführung und Begründung bedarf.

[1]) Neue Bibelstudien S. 67.

# Vier Schriften gegen die Gesellschaft Jesu

Von C. A. Kneller—Innsbruck

In Frankreich, Italien, Spanien ist seit einiger Zeit ein regelrechter Feldzug gegen die Gesellschaft Jesu eröffnet. Leute mit reichen Geldmitteln stehen hinter dem Unternehmen; Schriftchen, die entweder den Orden selbst oder seinen guten Namen vernichten sollen[1]), werden unentgeltlich massenweise verteilt oder verschickt an solche, die sie haben und nicht haben wollen; die Stadt Rom allein soll geradezu mit Tausenden von Abdrücken überschüttet sein. Von wem der Angriff ausgeht, ist unbekannt, wie man sagt, diesmal nicht von Modernisten, sondern umgekehrt von solchen, denen die Jesuiten zu liberal oder mindestens nicht fromm genug sind[2]).

Das katholische Deutschland in den Feldzugsplan einzubeziehen, war den Veranstaltern wohl nicht der Mühe

[1]) I. *I. de Récalde*, Le Message du Sacré-Coeur à Louis XIV et le Père de la Chaise. Étude historique et critique. Paris o. J. [1919], „Éditions et Librairie" É. Chiron, Éditeur, 40, rue de Seine, 40. 12°. 126 SS. — II. Clément XIV. Le Bref „Dominus ac Redemptor" portant suppression de la Compagnie de Jésus. Avec une Introduction et de Notes par *I. de Récalde*. Paris 1920, „Éditions et Librairie" 40 Rue de Seine 40. 12°. 133 SS. — III. Écrits des Curés de Paris contre la Politique et la Morale des Jésuites (1658—1659). Avec une Étude sur la Querelle du Laxisme par *I. de Récalde*. Paris 1921, ebd. 12°. 403 SS. — IV. Abbé de Margon. Lettres sur le Confessorat du P. Le Tellier avec une Introduction et des Notes sur la Politique des Jésuites et l'Oratoire par *I. de Récalde*. Paris 1922, „Librairie Moderne" 2 Rue de l'Echaudé, Saint-Germain 2. 12°. 309 SS. Wir zitieren die Schriftchen nur nach Nr. (I—IV) und Seitenzahl.

[2]) Civiltà cattolica, 1922 I 417 f. 419.

wert. Es blieb auch in unseren Landen alles ruhig[1]), bis *Paul Maria Baumgarten*[2]) die vier Schriften eindringlich der Aufmerksamkeit der gelehrten Kreise empfahl. *Baumgarten*, der von Italien her die Schriftchen kannte, war dabei, wie er sagt, von wohlwollender Absicht geleitet, er wollte die Jesuiten warnen, den begonnenen Feldzug nicht gering einzuschätzen.

„Wie stellt sich, so fragt er, die Gesellschaft Jesu zu den Veröffentlichungen *Récaldes*? Ich hatte gehofft, ihre Historiker würden Stellung zu ihnen nehmen ... Leider haben aber die Jesuiten den Beschluß gefaßt, es abzulehnen, in eine sachliche Auseinandersetzung über das reiche Material einzutreten. Die Zeitschriften La Civiltà Cattolica in Rom und Études in Paris erhielten den Auftrag, diesen Beschluß zur öffentlichen Kenntnis zu bringen ... Kurzerhand werden [von den Jesuiten] alle vier Schriften als Erzeugnisse bezeichnet, die zu prüfen und zu bewerten niemand von der Gesellschaft Jesu verlangen könne. Sie stände dafür zu hoch und die Schriften viel zu niedrig. Ist das klug und entspricht es dem tatsächlichen Befunde? Auf beide Fragen muß man mit Nein antworten ... Und andererseits muß man Einspruch dagegen erheben, wenn La Civiltà Cattolica verlangt, daß man den ganzen Inhalt nur deswegen als verlogen, ketzerisch, unwahr, unzuverlässig, entstellt, übertrieben u. s. w. ansehe, bloß weil die Zeitschrift das gänzlich beweislos gefordert hat".

Wenn wir uns nicht sehr täuschen, wird man in weiten Kreisen diese Ausführungen in folgender Weise auslegen: 1. Der Jesuitengeneral selbst faßte über die 4 Schriftchen Beschluß, denn wer anders in der Gesellschaft Jesu könnte zugleich der französischen und italienischen Jesuitenzeitschrift Aufträge geben? 2. Der Beschluß des Generals lautete dahin, daß man überhaupt auf eine Widerlegung sich nicht einlassen solle, was viele dahin verstehen werden, daß eine sachliche Widerlegung sehr schwierig sei. 3. Die genannten Zeitschriften erhielten nicht nur den Auftrag, diesen Beschluß zur Kenntnis zu bringen, sondern haben das auch tatsächlich getan; was *Baumgarten* als Äußerungen der Jesuiten über Récaldes Schriften zi-

[1]) Eine Anzeige von *Hoensbroech* in der Theologischen Literaturzeitung 47 (1922) 176 ff rechnen wir nicht.

[2]) Theologische Revue 21 (1922) 269 ff.

tiert, wird man als aus der bezüglichen Erklärung der Civiltà geschöpft betrachten.

Wenn nun jemand *Baumgartens* Worte im genannten Sinne auffaßte, so hätten wir ihm folgendes zu erwidern. 1. Die Civiltà hat eine derartige Erklärung „der" Jesuiten unseres Wissens nicht gebracht. Man möge Band und Seite angeben, wo diese Erklärung sich findet. 2. Die Civiltà hat sich auf eine Würdigung der Schriftchen sehr wohl eingelassen. Sie brachte einen eigenen Aufsatz[1]), der völlig genügte, um zu zeigen, wes Geistes Kind ihr Verfasser sei. 3. Auch die Études haben nicht geschwiegen. P. *Joseph Brucker* hat das erste der Schriftchen ziemlich eingehend besprochen[2]), indem er die Unwissenheit des Verfassers durch Beispiele belegte. Außerdem hat *Brucker* über de La Chaise, dem *R.s* erstes Schriftchen gilt, in den Études mit Benutzung der wirklich wissenschaftlichen Literatur eine gute Würdigung gegeben[3]), die einen erweiterten Abdruck aus seinem Buch über den Jesuitenorden darstellt. Als noch weitere Schriftchen von *R.* erschienen und an sämtliche Geistliche und viele hervorragende Katholiken Frankreichs versandt wurden, haben dann allerdings die Études erklärt, die Historiker des Ordens seien stets bereit, mit wirklichen Gelehrten sich in eine Auseinandersetzung einzulassen, Leute aber, die es nicht wagten, mit ihrem Namen für ihre Angriffe einzustehen, charakterisierten eben dadurch ihre Schriftstellerei selbst am besten[4]). Ob diese Antwort am Platz ist, mag der Leser am Schluß unseres Aufsatzes selber entscheiden. 4. Was es nun mit dem Beschluß des Generals auf sich hat, der den Jesuiten eine Antwort verbietet? Wie wir aus zuverlässiger Quelle erfahren, existiert dieser Beschluß nicht, er ist glatt erfunden. Von wem und zu welchem Zweck? Das wissen wir nicht. Das aber meinen wir allerdings zu wissen, daß *Baumgartens* Behauptungen gegenüber eine Richtigstellung am

[1]) Nuovi libelli contro la Compagnia di Gesù, a. a. O. 1922 I 417—27.

[2]) Études 164 (1920 III) 484.

[3]) Le Père de La Chaise dans les Conflits de Louis XIV avec Innocent XI (1676—1689). Études tom. 160 (1919 III) 309—323.

[4]) Ebd. 170 (1922 I) 766 f.

Platz ist. Er selbst darf sie uns am wenigsten verübeln, hat er doch ausdrücklich zu einer Äußerung eingeladen. Da er von Beschlüssen „der" Jesuiten redet, so ist die freilich selbstverständliche Bemerkung angezeigt, daß alles, was wir ihm antworten werden, nur als unsere eigene Ansicht vorgetragen wird und nur auf unsere persönliche Verantwortung kommt.

I. Zur Charakteristik des neuen Angriffs im allgemeinen. *R.* bezeichnet sich als Schriftsteller, der nicht Theolog, aber „Katholik mit ganzer Seele" ist[1]). Aber wenn er nicht Theolog ist, warum schreibt er über so schwierige Dinge wie z. B. die Frage über die Moralstreitigkeiten es ist? Warum spricht er mit Kennermiene über Probabilismus und die Entscheidung einzelner Gewissensfälle (III 347, 391)? Ohne bewandert zu sein in den hl. Wissenschaften darf das niemand wagen, auch dann nicht, wenn er sich einen einzelnen Abschnitt (III 43) von einem Fachmann ausarbeiten läßt. Doch lassen wir das. *Récalde* will Katholik sein. Katholiken nun „von ganzer Seele" lassen sich in ihrem Urteil über katholische Dinge von denen leiten, die Christus der Herr ihnen als Hirten und Leiter gegeben hat. Unsere erste Frage wird also sein, was urteilt der Papst selbst über die Gesellschaft Jesu und ihre Bedeutung?

Im vergangenen Jahre war das 3. Jahrhundert verflossen, seit Gregor XV dem Stifter der Gesellschaft Jesu und seinem größten Sohn, den hhl. Ignatius v. Loyola und Franz Xaver die Ehre der Heiligsprechung angedeihen ließ. Unser jetziger Heiliger Vater hat bei diesem Anlaß ein Schreiben an den Jesuitengeneral gerichtet[2]), in dem er sich über die Stellung ausspricht, welche die Vorsehung dem hl. Ignatius und seinem Orden angewiesen hat.

Ignatius, so führt Pius XI aus, sei durch ein Gottesgeschenk der Braut Christi als Helfer gegeben worden, als sie in ein neues Zeitalter trat, das sie mitten hinein in Kampf und Gefahren stürzte. Das größte Übel dieses Zeitalters aber liege darin, daß man vielfach Gott nicht mehr in Gehorsam dienen wollte. Die Reformation mit ihrem Grundsatz der freien Forschung wandte sich gegen die Auto-

[1]) „Catholique de toute son âme" I 8.

[2]) Am 3. Dezember 1922, Acta Ap. Sedis 14 (1922) 627—634.

rität der Kirche, die heidnische Renaissance entzog sich sogar dem Gehorsam gegen Christus. Gott sandte seiner Kirche damals freilich Hülfe nicht nur durch Ignatius, sondern auch durch die andern großen Heiligen des 16. Jahrh.s. Aber Ignatius war es vorbehalten, das Übel an seiner tiefsten Wurzel zu fassen[1]), indem er vor allem den Gehorsam betonte, namentlich durch seine geistlichen Übungen; im Anschluß an ihn übte sein Orden einen tiefgehenden Einfluß auf die Erneuerung des kirchlichen Lebens aus. „Nach dem Zeugnis der Geschichte und dem Geständnis sogar der Kirchenfeinde begann der katholische Erdkreis, von Ignatius durch eine höchst zeitgemäße Hülfe gefestigt, rasch sich wieder zu erholen, kann man ja nicht leicht ein Bild von dem entwerfen, was alles auf jeglichem Gebiet die Gesellschaft Jesu unter Ignatius' Anregung und Führung für die Ehre Gottes geleistet hat. Da warfen eifervoll die Ordensmitglieder den Trotz der Haeretiker siegreich zurück, da bemühten sie sich überall um Besserung der gesunkenen Sitten, da stellten sie die erschütterte Zucht unter dem Klerus wieder her und führten manche bis zum Gipfel der Vollkommenheit hinauf; dabei waren sie eifrig daran, die Jugend, als die Hoffnung einer wahrhaft christlichen Zukunft, zur Frömmigkeit zu erziehen und in den Wissenschaften zu unterrichten. Und zugleich verwandten sie eine mühevolle Arbeit auf die Bekehrung der Heiden, um das Reich Christi durch neuen Zuwachs auszubreiten".

Die gefahrvolle Zeit, in der Ignatius der Kirche zu Hülfe kam, hat aber nach Pius XI heute ihr Ende noch nicht erreicht. Also, so dürfen wir schließen, ist auch die Aufgabe noch nicht beendet, welche die Vorsehung den Stifter des Jesuitenordens und den Seinigen zuwies. Auch heute noch sind sie eine nützliche Hilfe für die Kirche.

Doch über das Wirken der Gesellschaft Jesu gerade in unseren Tagen hat der Hl. Stuhl noch vor kurzem sich auch ausdrücklich ausgesprochen. Verweilen wir bei seinem Zeugnis, denn *R.s* Angriff richtet sich ja vor allem gegen die Jesuiten der Jetztzeit.

Im Jahre 1914 waren hundert Jahre vorüber, seit Pius VII die Gesellschaft Jesu wiederherstellte. Pius X richtete bei dieser Gelegenheit ein Glückwunschschreiben an den Ordensgeneral Franz X. Wernz[2]).

[1]) Occulta malorum origo ipsa erat ab imis radicibus evellenda, atque huic aggrediendae rei in primis videtur fuisse divino consilio destinatus Ignatius. Ebd. 629.

[2]) Am 10. Mai 1914, Acta Ap. Sedis 6 (1914) 303.

Es heißt darin, der Apostolische Stuhl kenne die Gesellschaft Jesu als eine „tapfere Kriegerschar, die allzeit bereit sei, die Schlachten des Herrn zu schlagen". Er wünsche ihr von Herzen Glück dazu, daß sie in diesen hundert Jahren so gut sich gehalten, die Ehre Gottes und das Heil der Seelen gefördert habe und zwar in so mannigfaltiger Weise, durch ihre Missionsarbeiten, durch Erziehung der Jugend, dadurch, daß sie Philosophie und Theologie im Anschluß an den hl. Thomas vortrug, auf die gewöhnlichen Obliegenheiten des Priestertums und namentlich auf das Exerzitiengeben sich verlegte, Schriften veröffentlichte, die gut, gelehrt und kräftig abgefaßt waren. Besonders aber beglückwünsche er sie, daß sie so viel Unwürdiges und so viel Unbilden erduldete und noch erdulde von Seite der Gottlosen. Denn der Grund dieser feindseligen Angriffe liege in nichts anderem als in ihrer musterhaften Ergebenheit gegen den Heiligen Stuhl und kein Katholik werde leugnen, daß darin einer ihrer größten Ruhmestitel liege. Im übrigen wisse ja der Papst, daß die Welt nicht Frieden halte mit jenen, die in Frömmigkeit Jesus nachfolgen, wie das Christus selbst ausgesprochen habe: „Selig seid ihr, wenn die Menschen euch hassen ..." (Lk 6,22). Durch „Pius VII sei der Orden wieder aufgelebt, von der Gunst aller nachfolgenden Päpste getragen habe er in erstaunlicher Weise bis in die jüngste Zeit zugenommen, es sei zu wünschen, daß er zu noch größerer Kraft komme.

Durch solche Lobsprüche wird die Gesellschaft Jesu natürlich nicht über andere erhoben; alle Orden haben Großes geleistet und allen wird der Papst bei Gelegenheit ähnliche Anerkennung spenden. Aber man sieht, was der Jesuitenorden in den Augen der Kirche ist: ein Verein von Priestern, der ehrlich sich bemüht, durch die Mittel des katholischen Priestertums die Ehre Gottes und das Seelenheil der Menschen zu fördern, und dessen Bemühungen auch der Segen Gottes nicht gefehlt hat, der im allgemeinen das katholische Priestertum auf seiner Wanderung durch die Welt begleitet. Wenn eine starke neuzeitliche Richtung die Selbstherrlichkeit des Einzelnen, die Verherrlichung des Menschen und der Humanität auf ihre Fahne schrieb, so war es dem gegenüber nicht in letzter Linie der Jesuitenorden, der die Verherrlichung Gottes als Losungswort ausgab und unter der Fahne Christi ehrlich und treu die Waffen führte als Gottesstreiter, ad maiorem Dei gloriam.

Das also ist der Jesuitenorden nach der Auffassung der Kirche. Was ist er nun nach der Darstellung *R.s*? Kurz gesagt, ein Verein, dessen Seele ein „wahnsinniger Egozentrismus" bildet (IV 15). Eine sehr kurze Blütezeit am Anfang abgerechnet, suchte er stets nur sich selbst, die eigene Ehre, den eigenen Vorteil, die eigene Macht. Hören wir, wie *R.* den Haß gegen den Orden erklärt, der zu seiner Aufhebung führte[1]).

„Eine erstaunliche Ausbreitung, unschätzbare Dienste, schöne Heldentaten machten die Gesellschaft hochmütig . . . Im Schoß der Kirche bildet sie neben der Hierarchie gleichsam eine andere Kirche oder vielmehr eine wahre Überkirche, zahlreicher [so!], tätiger, reicher an Einfluß, Vermögen, Einsicht als die wirkliche, aber auch mehr angefochten als sie". „Wo sie sich niederläßt, setzt sie sich an Stelle der natürlichen Organe". „Mit dem Gewissen der Großen ist auch die Berührung mit der Macht in ihre Hand gelegt". „Der Corpsgeist drängt sie leider voran zu Sondermeinungen, zu gewagten Methoden in der Seelsorge, in hervorragende Stellungen, für die sie nicht paßt und die ihr gefährlich sind". Daher denn, nicht also aus den Gründen, die wir den Papst anführen hörten, die allgemeine Abneigung gegen sie.

Dazu verfolgt der Orden politische Zwecke. Gleich bei seinem Auftreten in Frankreich ist er „Vorkämpfer der extremsten und durch und durch irdisch-politischen Ansichten des römischen Hofes und bietet nur zu sehr eine Handhabe für den Verdacht, den ehrgeizigen Absichten Spaniens auf Herstellung des hl. Reiches zu dienen". Kein Wunder, denn schon der hl. Ignatius, Lainez und seine Nachfolger waren „gute Spanier"[2]).

Wenn es ihre Ziele gilt, ist ferner den Jesuiten jedes Mittel recht. „Zu herrschen durch alle Mittel war ihr Entschluß und so verbissen sie sich darin, aus der gewagtesten Kasuistik das Werkzeug ihrer Vorherrschaft und die Charte ihres Reiches zu machen"[3]). Daher „die Versuche zur Demoralisation [so!] auf der Kanzel, im Beichtstuhl, bei den Mächtigen der Erde"[4]). Der Orden ist „ein Monstrum mit der Gier, alles zu verschlingen, das vor keinem Mittel zurückschreckt, wenn es gilt, einen furchtbaren Hunger zu stillen, der aber durch seinen Fraß nur stärker wird"[5]). Die päpstlichen Vorrechte, die er „herausgepreßt" hat (!), benutzt er, um sich zur „Sonderkaste im kirchlichen Organismus", eine wahre „Monarchia Solip-

[1]) II 13. [2]) IV 14 vgl. I 70.
[3]) III 50. [4]) Ebd. 34. [5]) IV 38 f.

sorum" zu gestalten. Im Grund sind die Jesuiten gerade so irrgläubig wie Port-Royal, aber Port-Royal ist verschwunden und die Jesuiten bleiben[1]). „Einmal im Besitz der Macht haben sie gehandelt wie alle Politiker und sogar mit einer Doppelzüngigkeit, die noch absichtlicher und abstoßender ist[2]).

Das alles ist endlich grundgelegt in der Einrichtung und den Gesetzen des Ordens selbst. Es ist irrig, wenn *Baumgarten* das zweite von den Schriftchen *R.s* den Nachweis[3]) führen läßt, „daß die Regeln und Vorschriften der Gesellschaft Jesu theoretisch vortrefflich waren, daß aber die Praxis das Gegenteil aufwies"[3]). *R.* sagt zwar gelegentlich einmal, das Institut des Ordens, das bestätigt sei durch die Kirche, habe einer Reform nicht bedurft[4]). Aber wenn er anderswo fragt, woher es denn komme, daß der Orden für so viele ein Stein des Anstoßes sei, so antwortet er: „Wir werden vielleicht einmal versuchen, der Sache auf den Grund zu gehen und es zu erklären durch die Natur und den Ursprung seines Institutes"[4]). Und er behauptet geradezu, der „Machiavellismus" der Jesuiten habe seine Quelle in den Konstitutionen des Ordens[5]); er schreibt sich also vom hl. Ignatius selbst her.

Zur Verteidigung der Ordens-Konstitutionen verlieren wir kein Wort. Sie stammen von einem Heiligen, sind geprüft und bestätigt durch den Hl. Stuhl. Auch auf die Beschuldigung, den Jesuiten sei jedes Mittel recht, geben wir keine Antwort, sie fiele auf die Kirche selbst zurück, die ein solches Treiben so lange geduldet hätte. Was die Politik angeht, so hat die fünfte und sechste Generalkongregation die Einmischung in Staatsgeschäfte aufs strengste verboten und für ihr Verbot die päpstliche Bestätigung

[1]) III 58. [2]) IV 26. [3]) A. a. O. 270.
[4]) II 14. [5]) III 2.

[6]) Ce principe d'erreur, d'amour propre et d'appetit de domination doctrinale, aveugle à tous les avertissements, remonte jusqu'aux Constitutions de la Compagnie (folgt Zitat) III 395; vgl. IV 12 Anm., wo die Spiritualität *Bérulles* und seines Oratoriums als die geeignetste bezeichnet wird à contrebalancer les innovations des Constitutions et des *Monita* secrets ou non de l'envahissante Société. An anderer Stelle werden allerdings die Monita secreta als Fälschung anerkannt. — Wegen mancher Widersprüche könnte man an verschiedene Verfasser denken. Allein der Verf. des vierten Schriftchens bekennt sich (IV 5 vgl. III 396) auch als Verf. der 3 ersten. Das muß uns genügen.

erbeten und erhalten, so daß auch der Ordensgeneral keine Ausnahme gestatten kann. Diese Verfügungen reichten freilich nicht hin, „die Anklagen gegen die Jesuiten verstummen zu machen, aber an feststehenden Tatsachen, um die Anklagen zu belegen, läßt sich nicht einmal aus der Geschichte der Hofbeichtväter etwas beibringen[1]). Maßgebend für die Verwaltung dieses Amtes war die Instruktion des Ordensgenerals Aquaviva, die ihnen die Einmischung in äußere und politische Geschäfte untersagte[2]). Und wo sind die Beweise, daß sie im 19. u. 20. Jahrh. sich in Politik einließen? Als in Frankreich in den 40er Jahren solche Beschuldigungen laut wurden, hat der damalige Ordensgeneral Johannes Roothaan sich ausdrücklich über das Verhältnis des Ordens zur Politik ausgesprochen.

„Die Mitglieder der Gesellschaft Jesu", schreibt er[3]) „gehören nirgends einer Partei an. Unsere Gesellschaft ist ein religiöser Orden, der von der Kirche genehmigt worden ist. Sie verfolgt keinen anderen Zweck als den, welcher in den Statuten geschrieben steht, die Ehre Gottes und das Heil der Seelen; die Mittel, deren sie sich bedient, sind die Übung der evangelischen Räte und der Eifer, von welchem ihr die Apostel und apostolische Männer zu allen Zeiten das Beispiel gegeben haben; alles andere, und namentlich die Politik ist ihr fremd; sie hat ihr Schicksal nie an eine Partei geknüpft, wie sie auch heißen möge, weil ihre Mission eine höhere, über allen Parteien stehende ist, und sie als demütige Tochter der Kirche keine andere Aufgabe kennt,

[1]) Von einem Jesuitenfreund, wie dem Kaiser Ferdinand II, bemerkt der gewiß nicht jesuitenfreundliche *Stieve*, er sei den Beichtvätern „mit warmer Verehrung" zugetan gewesen; „man darf indes nicht glauben, daß sie ihm die Bahnen seiner Politik vorzeichneten und seine Handlungen gleichsam diktierten. Ferdinand beschränkte sich vielmehr, soviel ersichtlich ist, in der Regel darauf, sie zu befragen, ob die Ausführung oder Unterlassung einer von seinen Räten empfohlenen oder widerratenen Maßregel nicht eine Sünde einschließe". Allgemeine deutsche Biographie VI 663.

[2]) Vgl. *B. Duhr*, Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts, Freiburg 1901, 5 f, 148 ff.

[3]) Schreiben an den Courrier français vom 14. Sept. 1847. L'ami de la religion 134, 288. 770. Übersetzt im Katholik 27 (1847) Sonntags-Beilage 483. Vgl. ebd. 1855 I 143: P. Beckx, 10. Jan. 1855.

als der Kirche überall zu Diensten zu stehen, wo diese sie verwenden will. Allerdings hat die Verleumdung die unsinnigsten Insinuationen verbreitet und die Jesuiten als politische Intriganten dargestellt".

II. *R.s* Beweise für seine Beschuldigungen im allgemeinen. Eines seiner Schriftchen beschäftigt sich mit dem Breve, durch welches Klemens XIV 1773 die Gesellschaft Jesu aufhob, es soll die Ansicht des Hl. Stuhles über den Orden darlegen. Die 3 andern Pamphlete heben Punkte hervor, die Flecken in der Ordensgeschichte bilden oder doch als solche sich darstellen und ausbeuten lassen, sie betreffen die Beichtväter am französischen Hof La Chaise und Le Tellier, das Verhalten der Jesuiten während des französischen Regalienstreites, einen Punkt aus den Moralstreitigkeiten in Frankreich. Nach *R.* beleuchten diese Vorkommnisse wie Blitze in dunkler Nacht das lichtscheue Treiben des Ordens, es sind nach ihm Stichproben, an denen man seinen Geist und sein Wirken beurteilen kann.

Natürlich ist dies Beweisverfahren nichtig. Warum müssen denn die erwähnten Dinge Stichproben sein, warum können sie nicht als gelegentliche Verfehlungen gelten? In der Geschichte jeder großen Genossenschaft kommen solche vor, hört sie aber darum auf, im großen und ganzen gut und segensreich zu wirken? Wenn von vornherein bewiesen wäre, daß die Gesellschaft Jesu das wäre, was *R.* behauptet, so möchten die erwähnten Dinge als Stichproben sich betrachten lassen, ohne diesen Beweis setzt er voraus, was erst darzutun wäre.

*R.* selbst fühlt sich zu einer Rechtfertigung für sein Beweisverfahren gedrungen. Er gibt zu, keine Beweise zu besitzen, die von einem Gerichtshof anerkannt würden. „Die Beweisstücke, um sie zu überführen, existieren nicht, haben vielleicht nie existiert oder wurden sorgfältig von eben jenen vernichtet, die vorgaben, Licht zu verbreiten"[1]). Was aber die Jesuiten selbst über ihre Geschichte veröffentlicht hätten, sei Lug und Trug.

„Wie die Söhne des Noë über die Blöße ihres Vaters, so häufen die Söhne der Gesellschaft seit 300 Jahren über den innersten Ge-

[1]) IV 7.

danken ihrer Genossenschaft und über das Leben der Ordensglieder alle Mäntel der Beredsamkeit, der Gelehrtheit, des falschen Zeugnisses; nicht zu reden von den Diebstählen, Unterdrückungen, Radierungen, Entstellungen öffentlicher Aktenstücke"[1]). Die Gesellschaft Jesu hülle sich eben in Geheimnis. Wenn es überhaupt eine geheime Gesellschaft gebe, so sei es der Jesuitenorden nach Ursprung und Art des Vorgehens. Nach allen Studien würde ein Historiker schließlich doch nichts wissen über das Geheimnis, das diese unübersehbare Armee und ihre Führer von Geschlecht zu Geschlecht mit sich ins Grab genommen hätten.

Das Eingeständnis, daß wirkliche Beweise gegen den Orden nicht vorliegen, unterstreichen wir. Im übrigen wieder ohne Beweis Behauptungen und Beleidigungen, die der Wahrheit ins Gesicht schlagen. Die Jesuiten bilden keine geheime Gesellschaft. Man kennt die Namen der Mitglieder und der Obern, die Verfassung und die Gesetze und deren innerster Gedanke ist klar dargelegt in den Exerzitien des hl. Ignatius. Der Ursprung des Ordens steht so völlig im hellen Licht der Geschichte, wie wohl bei keiner andern der ältern religiösen Genossenschaften. Die Aktenstücke aus seiner ersten Zeit, welche die spanischen Jesuiten seit einiger Zeit herausgeben, bieten eine Unmenge von unzweifelhaften Tatsachen, die völlig genügen, um sich von seiner Wirksamkeit und seinen Grundsätzen ein klares Bild zu machen.

III. Näheres über die 4 Schriften. Eine völlige Klarstellung der in den Pamphleten berührten Punkte würde Bände erfordern. Wir beschränken uns auf den Beweis, daß nichts vorgebracht wird, was den Orden als solchen und seine Tätigkeit im 19. u. 20. Jahrh. brandmarkte.

A. Schriftchen I: La Chaise als Beichtvater ... Jesuiten als Gallikaner.

Die Aufregung während des Weltkrieges läßt es begreiflich erscheinen, wenn 1918 im Anschluß an eine Verheißung in den Schriften der hl. Margareta Alacoque ein Gedanke auftauchte, der dem kühlen Deutschen kaum verständlich scheint: man solle das Herz-Jesu-Bild auf den Fahnen und Waffen Frankreichs — der atheistischen Re-

[1]) Ebd. Der französische Text bei *Baumgarten* 272 f.

publik — anbringen; wie es in jener Verheißung für Ludwig XIV versprochen sei, werde das auch jetzt Segen auf Frankreich herabziehen. Der Vorschlag machte Aufsehen. Kardinal *Billot* aus dem Jesuitenorden äußerte entschiedene Zweifel am göttlichen Ursprung jener Offenbarung und begründete seine Bedenken hauptsächlich aus der Unwürdigkeit Ludwigs XIV; andere verteidigten andere Meinungen.

Es war deshalb ein nicht ungeschickter Griff von *Récalde*, im Titel seines ersten Schriftchens eine historisch-kritische Untersuchung über jene Botschaft des göttlichen Herzens an den französischen König anzukündigen. In Wirklichkeit ist indes jener Titel ein bloßes Aushängeschild und die Schrift ein Pamphlet gegen die Gesellschaft Jesu. In den fraglichen Briefen der hl. Margareta heißt nämlich der Jesuitenorden die „sehr heilige" Gesellschaft Jesu und der Hofbeichtvater, der Jesuit La Chaise, dem die Übermittlung der Heilandsworte an den König übertragen wird, „ein großer Diener Gottes". Daraus entnimmt nun der Pamphletist einen Beweisgrund gegen die Echtheit der Botschaft an Ludwig XIV. Er fragt: ist es wahrscheinlich daß ein so unheiliger Jesuit wie La Chaise eines so hohen Titels und einer so hohen Aufgabe gewürdigt wird? Ist es wahrscheinlich, daß im Jahre 1689 die französischen Jesuiten als sehr heilig bezeichnet werden, da sie doch gerade damals nach *R.* dem Gallikanismus die schlimmsten Zugeständnisse machten, im sog. Regalienstreit zwischen Innozenz XI und Ludwig XIV Partei für den König ergriffen, den Papst verrieten, die vier gallikanischen Artikel von 1682 unterschrieben? Durch diese Fragen ist dann der Weg gebahnt, um von den wirklichen oder angeblichen Fehlern der damaligen französischen Jesuiten und der Persönlichkeit des Hofbeichtvaters eine krasse Schilderung zu entwerfen, und diese Schilderung bildet den Hauptinhalt des Pamphlets.

Darauf genügt hier eine sehr kurze Antwort. Nicht zugegeben, aber angenommen, es sei alles wahr, was *R.* darlegt, was dann? Was folgt denn gegen die ganze Gesellschaft Jesu, wenn La Chaise kein großer Diener Gottes war? Was geht es die heutigen Jesuiten an, wenn ehe-

mals ihre französischen Mitbrüder sich nicht frei vom Gallikanismus hielten? Der Gallikanismus ist heute eine überwundene Haeresie und wenn in vergangenen Jahrhunderten, als man ihn noch für eine erlaubte theologische Meinung halten durfte, auch einige Jesuiten ihm zuneigten oder erlagen, so wurden sie von diesem Schicksal ereilt, nicht weil sie Jesuiten, sondern weil sie Franzosen waren und der herrschenden Zeitströmung zu viel Zugeständnisse machten, zu weit gingen in dem Streben, sich mit dem Zeitgeist zu versöhnen.

Übrigens widerlegt sich *R.* selbst. Er beruft sich (S. 45) auf einen bekannten Brief *Fénelons*, indem es von La Chaise heißt: die Jesuiten selbst verachteten ihn. Der Ausdruck mag zu scharf sein, aber immerhin: wenn sie ihn verachteten, so kann er nicht als ihr berufener Vertreter gelten, für dessen Fehler sie heute noch büssen sollen. Weiter führt er die Äußerungen des Jesuitengenerals Gonzalez an (S. 63 ff), in denen er seinen französischen Untergebenen Vorhaltungen macht, daß sie nicht eifriger für den Papst eintreten. Also ist es durch ein weiteres Zeugnis aus dem berufensten Mund sicher gestellt, daß gallikanische Strebungen sich mit dem Geist der Gesellschaft Jesu nicht vertragen.

Das alles ist gesagt in der Voraussetzung, daß *R.s* Darstellung im wesentlichen richtig ist. In Wirklichkeit ist sie nicht richtig.

Er beschließt z. B. seine Auseinandersetzung triumphierend mit den Worten: Im Juni 1689 — dem Datum der Botschaft des göttlichen Herzens an Ludwig XIV — ist der König „noch immer der schlimmste Ärgernisgeber unter den öffentlichen Sündern, und sein Beichtvater, der ihm die Absolution gibt, verrät seine Pflicht nicht weniger offenbar als zur Zeit der Montespan. Das sagt die Geschichte". Allein das sagt die Geschichte nicht. Seit 1685 lebte Ludwig XIV in rechtmäßiger Ehe mit Madame de Maintenon. Daß La Chaise zur Zeit der Montespan den König absolvierte, ist nicht wahr. Dem Einfluß des Beichtvaters ist es zum großen Teil zuzuschreiben, daß Ludwig sein Verhältnis zur Montespan abbrach[1]).

Seine Hauptbeweise für den Gallikanismus entnimmt das Schriftchen dem Streit, der sich 1673 über die sog. Regalien entspann, d. h.

[1]) Das Nähere bei *B. Duhr*, Jesuitenfabeln[4] 674.

über das Recht der französischen Krone, während der Sedisvakanz der Bistümer deren Einkünfte zu beziehen und die Pfründen ohne Seelsorge zu vergeben. Ursprünglich war dies Recht auf bestimmte Bistümer beschränkt, Ludwig XIV dehnte es im genannten Jahre auf ganz Frankreich aus und geriet dadurch in einen langdauernden Zwist mit Innozenz XI, der einen solchen Eingriff der Staatsgewalt ins Geistliche nicht dulden wollte.

Mit zwei Ausnahmen haben 1673 die sämtlichen Bischöfe Frankreichs jene königliche Verfügung angenommen, und die Jesuiten standen, wenn sie ihr Gutachten zu äußern hatten, [illegible] Mehrheit der Bischöfe. *R.* erklärt nun kurzerhand, daß die königlichen Beamten ihre Verordnung von 1673 erließen, nur um den Papst zu ärgern, und daß Bischöfe und Jesuiten rein aus Servilismus auf des Königs Seite standen. Aber so einfach liegt denn die Sache doch nicht[1]). Das Pariser Parlament behauptete schon seit 1566, der Rat des Königs seit 1633 die allgemeine Geltung des Regalienrechtes für ganz Frankreich. Zahlreiche Prozesse über Pfründen, die infolge jenes Rechtes verliehen waren, schwebten bei den genannten beiden Gerichtshöfen; indem die Bischöfe vor diesen Gerichten ihre Sache führten, erkannten sie deren Zuständigkeit an. Zudem hatten sie den Grundsatz sich aufdrängen lassen, daß im Zweifelsfall nicht der Staat das Bestehen seines Rechtes auf die Regalien, sondern umgekehrt die Kirche ihre Freiheit davon nachzuweisen habe. Was nun, da 1673 ein von den Bischöfen als zuständig anerkanntes Tribunal das Regalienrecht als allgemein gültig für das ganze Land aussprach? Jetzt mit einem Mal zu erklären, die weltlichen Gerichte seien nicht zuständig, das Lyoner Konzil von 1274 habe die weitere Ausdehnung des Regalienrechtes verboten, war nur schwer noch möglich. Es war zu spät und es standen wichtigere Dinge auf dem Spiel. Die Bischöfe meinten also, sich damit trösten zu können, daß sie nichts weiter als die Verfügung über zwei bis drei Pfründen verloren, denn die Einkünfte der Sedisvakanz wurden seit 1641 dem neuen Bischof ohnehin ausgezahlt. Der Papst war freilich sehr unzufrieden, daß man in Frankreich so leicht über eine Frage hinwegging, die wegen des staatlichen Eingriffs ins Kirchliche eine grundsätzliche Tragweite hatte. Er widerstand dem König entschieden und ausdauernd bis kurz vor seinem Tode, und man wird dem Scharfblick, mit dem er das Gefährliche grundsätzlicher Zuge-

[1]) *M. Dubruel* in Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 1917, 68—92, 119—140, 210—228. Vgl. die Gründe, mit denen der spätere Kardinal Le Camus dem einzigen noch übrigen Gegner der Regalien, Bischof Caulet von Pamiers, zu einem Vergleich zu bestimmen suchte, ebd. 1911, 428.

ständnisse namentlich für die französischen Zustände sofort erkannte, dem unbeugsamen Mut, mit dem er dem gekrönten Despoten entgegentrat, nur bewundern können. Dem königlichen Beichtvater wie den Bischöfen mag man auch vorwerfen, daß sie den König auf die schlimmen Seiten seines Vorgehens nicht entschiedener aufmerksam machten. Aber mit ein paar Schlagworten wie Servilismus und Gallikanismus ist die Sache nicht abgetan, und daß La Chaise den König aufhetzte, ist durch das Zeugnis des Dom *Jean Cerle*[1]) noch nicht bewiesen. Es war damals Stil bei gewissen Leuten, den Beichtvater für alles Mißliebige verantwortlich zu machen[2]).

So soll gerade er es gewesen sein, der wiederum im Regalienstreit das Vertrauen des Papstes in einer Weise mißbrauchte, die *R.* geradezu Hochverrat nennt. Innozenz XI hatte die französischen Jesuiten mit der Aufgabe betraut, ein der Regierung mißliebiges Breve zu veröffentlichen und seine Echtheit zu verbürgen. Der Auftrag war ehrenvoll, aber auch gefährlich: Einem Despoten wie Ludwig XIV konnte es einfallen, sämtliche Jesuitenkollegien schließen zu lassen, wenn man ihn reizte, und auf jeden Fall schien es für die Jesuiten sicher, daß sie es entweder mit dem Papst oder dem König verderben müßten. In dieser Lage zwischen Hammer und Amboß sollen sie sich nun auf den Rat des Beichtvaters dadurch aus der Verlegenheit gezogen haben, daß sie die Regierung unter der Hand von dem Einlaufen des Breves unterrichteten. Mindestens ebenso wahrscheinlich aber ist es, daß die Regierung auch ohne die Benachrichtigung durch die Jesuiten von dem Breve Wind erhalten hatte und es beschlagnahmen ließ, bevor die Jesuiten es einsehen konnten[3]). Grundsätzlichen Gallikanismus beweist also das Vorkommnis auf keinen Fall und Hochverrat ebenso wenig.

Aber ist nicht La Chaise mit ein Haupturheber der berüchtigten Erklärung von 1682, der feierlichen Formulierung des Gallikanismus? *R.* behauptet es, aber er hat keine Beweise außer einem Gassenhauer aus der damaligen Zeit, in welchem Harlay, Lachaise et Champvallon als die Hauptschuldigen hingestellt werden. „Harlay, Lachaise und Champvallon! ruft da *R.* aus: der Generalprokurator, der königliche Beichtvater und der Erzbischof von Paris; das Parlament, die Jesuiten und der Bedienten-Episkopat: die drei Häupter des Komplots . . . Da haben wir jetzt die Hauptschuldigen" (S. 94). Man braucht über eine solche Beweisführung kein Wort zu verlieren; eine abgerissene und völlig rätselhafte Notiz des Kirchenhistorikers *Fleury*

[1]) Bei *Récalde* 53.
[2]) Vgl. *Jos. Brucker* in Études 160 (1919 III) 313.
[3]) *Brucker* a. a. O. 315.

macht die Sache nicht besser. Auf der andern Seite steht es durch das Zeugnis des französischen Nuntius Ranuzzi fest, daß La Chaise ein Gegner der gallikanischen Lehre war, daß er über die 4 Sätze von 1682 nicht zu Rate gezogen wurde, daß hingegen die rasche Auflösung der Versammlung von 1682 sein Werk ist[1]).

Noch ein letztes Beispiel für *R.s* irreführende Darstellungsweise. „Die französischen Jesuiten gegen ihren General", überschreibt er (S. 58) eines seiner Kapitel, in dessen Schlußworten es heißt: „Die Zeit dieser Spaltung, dieses Ärgernisses, das andere Ärgernisse krönt, soll Unser Herr gewählt haben, um mit Salbung von der ‚sehr heiligen Gesellschaft' zu reden, die aber damals in völliger Anarchie war . . ." Durch eine Schilderung in seiner Art hat allerdings das Schriftchen dieses Schlußurteil vorbereitet. Aber welches sind die Tatsachen, die als Grundlage für ein solches Urteil dienen müssen? Das französisch sprechende Flandern ging 1688 zum Teil aus spanischem in französischen Besitz über. Bisher hatte der Landstrich im Jesuitenorden zur deutschen Assistenz gehört, Ludwig XIV verlangte jetzt, daß der nunmehr französische Anteil zur französischen Assistenz geschlagen würde; als er nicht sofort Gehorsam fand, rief er den französischen Assistenten von Rom zurück und verbot den Jesuiten seines Landes jeden Verkehr mit ihrem Ordensgeneral. Erst 1690, nachdem die 5 Provinziäle der 5 französischen Provinzen einen Fußfall vor ihm getan, gab der König seinen Plan auf[2]). In der Zwischenzeit konnte aber kein Oberer in Frankreich ernannt und niemand dort zu den letzten Gelübden zugelassen werden. Nun wird behauptet, einige französische Jesuiten hätten sich dadurch zu helfen gesucht, daß sie für Frankreich einen eigenen Stellvertreter des Generals verlangten, was natürlich zu einer Spaltung im Orden geführt hätte. Von anderer sehr unterrichteter Seite wird aber diese Behauptung als durchaus unrichtig bezeichnet[3]). Um Ludwig XIV nicht noch mehr zu reizen, baten die französischen Jesuiten ihren General, er möge ein Buch, das er gegen die vier Sätze von 1682 geschrieben hatte, nicht herausgeben, worüber dann wiederum *R.* sich entrüstet. Aber die Entrüstung ist nicht am Platz. Innozenz XI hatte freilich den Druck der Schrift angeordnet, sein Nachfolger Alexander VIII aber befürchtete ebenfalls, das Buch möchte seine Beziehungen zu

[1]) Ebd. 318 ff.

[2]) *Crétineau-Joly*, Hist. de la Comp. de Jésus IV, Paris 1845, 425 ff.

[3]) Quoi qu'on ait dit, les Jésuites Français ne sont jamais entrés dans cette pensée, et le Père de la Chaize . . . pas plus qu'un autre. Le Père Assistant, Père Fontaine réussit à en détourner le prince même. *J. Brucker*, La Compagnie de Jésus 531.

Frankreich spannen und ließ alle Exemplare wieder einziehen[1]). Die französischen Jesuiten waren also nicht die einzigen, die unter den damaligen Umständen es für unangebracht hielten, den König durch ein solches Buch noch mehr zu reizen.

B. Schriftchen III: Die laxe Moral der Jesuiten

Wir werden darüber nicht viel Worte verlieren. Es gibt keine besondere „Jesuitenmoral". Die Jesuiten haben die Moral der katholischen Kirche, ihre Moralisten verehren gleich allen andern den hl. *Alphons v. Liguori* als ihren Meister, und ihre Moralbücher sind denen anderer katholischer Gelehrten gleichartig. Im übrigen ist das Thema von der angeblichen Jesuitenmoral längst durchgesprochen und erschöpft.

Ebenso kurz können wir *R.s* Beweisgründe in Schriftchen III abmachen. Er druckt Streitschriften gegen die Jesuiten aus dem — 17. Jahrh. ab und will damit die Moral der heutigen Jesuiten an den Pranger stellen! Damit kommt er zwei Jahrhunderte zu spät. Mögen jene Streitlibelle zu ihrer Zeit gewesen sein was immer, heute haben sie nur mehr historische Bedeutung. Sie sind zudem nur ein Widerhall *Pascal*'scher Gedanken, es gilt also von ihnen dasselbe, was über die Provinzialbriefe längst gesagt ist. Das Geschichtliche über die abgedruckten Streitschriften — Schreiben von französischen Pfarrern aus den Jahren 1658 u. 1659 — mag man anderswo nachlesen[2]).

C. Schriftchen IV: Noch einmal ein Hofbeichtvater: Le Tellier

Außer den französischen Pfarrern von 1658 und 1659 führt *Récalde* auch einen Zeugen aus dem 18. Jahrh. gegen die Jesuiten auf, den Abbé *de Margon*.

Wer war *de Margon?* Nach einem der gewöhnlichen biographischen Nachschlagewerke ein boshafter Mensch mit verdorbenem Herzen[3]). Mit der Wahrheit stand seine

[1]) *Sommervogel*, Bibl. III 1594.

[2]) *W. Kreiten* in Stimmen aus Maria-Laach 45 (1893 I) 180—83. *Degert* in Bulletin de littérature eccl., Toulouse 1913, 400 ff.

[3]) Biographie universelle, Supplément 77, Paris 1845, 313 (s. v. Plantavit). Son coeur était aussi méchant que son esprit était malin. Il ne voyait les choses que par leur côté difforme. On le con-

Schriftstellerei beständig auf gespanntem Fuß. Er hat angebliche Memoiren der Marschälle Villars und Berwick wie des Vize-Admirals Tourville herausgegeben, allein meist handelt es sich nur um ein Gewebe von Anekdötchen und von Notizen, die aus Zeitungen entnommen scheinen[1]). Eine Zeit lang stand *de Margon* im Dienst der sog. Calottisten, einer Gesellschaft zur Pflege der Satire, die Narrendiplome an mißliebige Persönlichkeiten austeilte. Auf die Wahrheit kam dabei natürlich wiederum nicht so viel an und auch sonst war die Sache nicht so harmlos, als sie gelten wollte. Seine Schriftstellerei trug denn auch dem Satiriker die Verbannung, zunächst auf die lerinischen Inseln, ein; und bis zu seinem Tod ließ die Regierung ihn nicht völlig wieder los.

Was hat nun dieser edle Herr *Guillaume Plantavit de la Pause de Margon* mit den Jesuiten zu tun? Das führt uns auf seine Jugendgeschichte. Geboren aus vornehmer Familie und der Großneffe eines Bischofs[2]), dazu gewiß nicht ohne Begabung und mit guter Schulbildung, wollte er nach eigenem Geständnis (IV 53) hoch hinaus. Er ging nach Paris und dort, im Strudel der Großstadt, wurde er der „polisson", der „grand fripon", wie der bekannte Bibliograph *Barbier* ihn nennt[3]). Nach eigener Angabe[4]) hätte er, bezaubert durch die glänzendsten Versprechen der Jesuiten, sich nach Paris ziehen lassen und *Baumgarten* glaubt ihm das aufs Wort, während andere, auch Nicht-Jesuiten, *Margons* Versicherung hier so wenig trauen

naissait dès les premiers instants, comme un homme caustique, frondeur, bouillant, faux, tracassier, et toujours porté à brouiller les personnes les plus unies, si leur désunion pouvait l'amuser un moment. Peu d'hommes onts été plus atrabiliaires etc.

[1]) „Roman informe et sans vraisemblance" heißt a. a. O. 46, 396 das Werk über Tourville; Compilation sans intérêt et sans vérité nennt Quérard, La France littéraire 5 (1833) 529 die sog. Memoiren Berwicks.

[2]) Des Bischofs von Lodève; über ihn *Rätz*, Die Konvertiten 13 (1880) 19—35; *Fouqueray*, Hist. de la Comp. de Jésus en France III, Paris 1922. 166.

[3]) Bei *Brucker* in Études 88 (1901) 677 A. 1.

[4]) Biographie universelle a. a. O.

wie anderswo. Doch sei dem wie immer, Tatsache ist, daß er von den Jesuiten durch den königlichen Beichtvater Le Tellier eine Empfehlung erwartete und sich ihnen gefällig zu erweisen trachtete, indem er gegen die Jansenisten schrieb. Es war damals ein gefährliches Buch erschienen: L'Action de Dieu sur les Créatures, das unter dem Deckmantel einer Verteidigung der thomistischen Gnadenlehre nicht nur für den Jansenismus, sondern auch für andere noch schlimmere Dinge eintrat und deshalb von staatlicher wie kirchlicher Seite verboten wurde. Mit Ermunterung der Jesuiten arbeitete *Margon* an einer Widerlegung, in der er die ganze Jansenistenpartei aufs Korn nahm. Wohl um möglichst Aufsehen zu erregen, verfocht er geradezu die Behauptung, die eigentlich jansenistischen Lehren seien für die Partei nur ein Vorwand, in Wirklichkeit beabsichtige sie, den Spinozismus und Atheismus einzuführen. Eine Broschüre *Margons* zur Ankündigung seines Werkes wurde von der Zeitschrift der Jesuiten ausführlich — zu ausführlich — angezeigt[1]).

So kam der September 1715 heran. Ludwig XIV starb, der Hofbeichtvater hatte nichts mehr zu sagen, von den Jesuiten war nichts mehr zu erwarten, zudem lehnte in demselben Monat *Tournemine* in jener Jesuitenzeitschrift *Margons* Werk samt seiner These ab[2]). Man könne, hieß es am Schluß der Besprechung, den Jansenisten mit Recht vorwerfen, ihre Lehre befördere den sittlichen Leichtsinn und Sittenverfall, die Gleichgültigkeit gegen die Sünde, das Schwinden des Bußgeistes, die Gleichgültigkeit gegen die guten Werke, sie zerstöre das Vertrauen auf Gott und stürze in Verzweiflung. Indem die Jansenisten unwürdige Vorstellungen von Gott verbreiteten, bahnten sie auch das Versinken in den Atheismus an, aber man setze sich nur ihrem Gespött aus, wenn man behaupte, sie arbeiteten von vornherein auf den Atheismus los.

*Margon* brach jetzt mit den Jesuiten. *Ks* viertes Schriftchen ist im wesentlichen ein Abdruck der offenen

[1]) Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts (sog. Journal de Trévoux) 1714 p. 1578—1591.

[2]) Ebd. 1715 p. 1575—1590.

Briefe, in denen *Margon* seinen bisherigen Gönnern seine Feindschaft ankündigt; er tritt darin offen auf Seite der Jansenisten, die er soeben noch bekämpft hatte, und schlägt gegen die Jesuiten den Ton an, der die Provinzialbriefe so erfolgreich gemacht hatte.

Ein erster offener Brief an Tournemine soll seine Fahnenflucht erklären. Sein Buch gegen die Jansenisten sei ganz unter Leitung der Jesuiten und nach ihren Weisungen verfaßt, falle also ihm selbst nicht zur Last. Aber wie konnte dann die Jesuitenzeitschrift das Buch ablehnen? Das sei, so erklärt *Margon*, nur zum Schein geschehen, weil die Jesuiten den Glauben hätten erwecken wollen, daß nicht sie die eigentlichen Verfasser seien. Natürlich ist diese Erklärung unglaubwürdig. *Tournemines* Bemerkung über die angeblich atheistischen Strebungen der Jansenisten ist so vernünftig, daß jeder Besonnene ihr beistimmen wird; wer ihr aber beistimmte, für den war *Margons* Schritt gerichtet und beseitigt. Das ist mehr als Kritik zum bloßen Schein.

Wie in diesem ersten Schreiben, so stellt *Margon* auch in den übrigen ganz in Pascals Weise die Jesuiten als perfide Heuchler und Lügner hin, denen jedes Mittel recht ist, um ihre selbstsüchtigen Zwecke zu erreichen und den Gegner ins Unrecht zu setzen. Das zweite Schreiben erzählt z. B., die Jesuiten seien auf den Einfall geraten, in einer eigenen Zeitung die Lügen der Jansenisten zusammenzustellen. In Wirklichkeit aber hätten sie selbst alles Mögliche erfunden und in Umlauf gesetzt, um es dann in der Zeitung als Lüge der Jansenisten zu verzeichnen.

*R.* sucht natürlich hierin wie überhaupt *de Margons* Glaubwürdigkeit zu retten und *Baumgarten* stimmt ihm, wie es scheint, bei, indem er *R.s* Worte in folgender Weise wiedergibt: „Abbé *de Margon* ... wurde nach seinem Bruche mit den Jesuiten so etwas wie ein literarischer Freibeuter. Seine spätere Tätigkeit könne gegen seine Enthüllungen nicht ins Feld geführt werden, wenn man nicht zuvor nachgewiesen habe, daß die von ihm erzählten und durch den Wortlaut der Briefe bezeugten Vorgänge erlogen seien. Das sei bisher noch nicht einmal versucht worden, mithin müsse man sich an die Mitteilungen als wahre halten".

Darauf antworten wir: *Margon* ist schon bei seinem ersten Auftreten nach eigenem Geständnis ein feiler Mensch, der gegen seine Überzeugung schreibt. Was also einzig auf seinem Zeugnis beruht, ist völlig ohne Wert. Mit Ausnahme eines einzigen Punktes, über den sogleich einige Worte, beruht aber alles in dem Schriftchen nur auf *de Margons* Aussage. Es erschienen auch sofort Gegen-

schriftchen, die den Pamphletisten offen der Lüge beschuldigten, somit steht Aussage gegen Aussage, und es läßt sich also nichts widerlegen und nichts beweisen, da es sich um Äußerungen handelt, die unter vier Augen angeblich gefallen sind.

Aber die Jesuitenbriefe, die *Margon* in seine Darstellung einflicht und die nach *Baumgarten* die Jesuiten „auf das Gröblichste bloßstellen"! Diese Bloßstellungen, durch die, wieder nach *Baumgarten*, *Margon* „seine Enthüllungen in der peinlichsten Weise" dokumentiert, existieren nicht. Wir haben die eingeflochtenen Briefe sämtlich durchgesehen und einen Satz, aber auch nur einen gefunden, der Anstoß erregen kann, und auch dieser ist anstößig nicht wegen der Sache, die er berührt, sondern nur wegen seiner Form, die in einem Privatbrief hingehen mag[1]).

Im Dezember 1715 erklärten die Jesuiten in der erwähnten Zeitschrift, eine Antwort auf Schriften wie die Margons sei nicht notwendig. Se taire dans ces occasions, ce n'est pas avouer la calomnie, c'est la mépriser. Darin urteilten sie recht.

## D. Schriftchen II: Die Verurteilung der Jesuiten durch den Hl. Stuhl

Die bisher besprochenen Schriftchen beweisen also nicht, was sie beweisen sollen. Aber die Aufhebung des Ordens durch Klemens XIV! Der Hl. Stuhl selbst, so scheint es, hat ihn als Giftpflanze behandelt, wer will sagen, daß er es nicht ist! Am Schluß seines zweiten Schriftchens, in dem er der Gesellschaft Jesu die Aufhebung durch den Papst vorhält, schlägt denn auch *Récalde* einen völlig triumphierenden Ton an, er höhnt über die Verteidiger des Ordens, die dem Aufhebungsbreve gegenüber nichts als leere Ausflüchte vorzubringen wüßten und sich in offenbare Widersprüche verwickelten. Dem klaren Wortlaut des Breves gegenüber gibt es nach ihm keine Ausrede mehr, Klemens' XIV Urteile über die Gesellschaft Jesu sind nach ihm einfach zerschmetternd.

Allein erinnern wir uns, daß die 4 Schriftchen *R.s* nicht deshalb verbreitet werden, um die Jesuitengeschichte vergangener Zeiten aufzuklären, sondern um gegen den Orden, wie er heute besteht, Stimmung zu machen; die

[1]) IV 243. Worum es sich handelt, ebd. 222; vgl. *Brucker*, Études 88 (1901 III) 672 ff. Zum Schreiben Bérulles (IV 281 ff) vgl. *Fouqueray* a. a. O. 575 ff. Das Schreiben ist bedauerlich, namentlich Bérulles wegen.

Antwort ist dann höchst einfach. Hat der Hl. Stuhl die Gesellschaft Jesu aufgehoben, so hat er sie auch wieder hergestellt. Wollte Klemens XIV 1773, daß sie sterbe, so wollte Pius VII 1814, daß sie lebe. Somit hätte der Hl. Stuhl, um den für *R.* günstigsten Fall einen Augenblick anzunehmen, nur gleiche Gewichte in beide Wagschalen gelegt, das Zünglein der Wage gäbe keinen Ausschlag, nicht nach rechts und nicht nach links. In Wirklichkeit aber sind die Gewichte n i c h t gleich. Das Aufhebungsbreve gilt nicht mehr, die Herstellungsbulle gilt noch immer. das Breve Klemens' XIV wurde durch die folgenden Päpste beseitigt, die Bulle Pius' VII durch sie bestätigt. Also was folgt aus der Aufhebung gegen die heutigen Jesuiten?

Doch gehen wir näher auf das Einzelne ein. Die katholischen Geschichtschreiber, wie z. B. *Hergenröther*[1]), vertreten die Auffassung, daß die Aufhebung dem Papst Klemens XIV „abgepreßt" worden, daß sie erfolgt sei „auf äußeres Drängen" hin; der spanische Gesandte drohte nämlich mit einem Schisma, mit Unterdrückung a l l e r Orden, mit Abbruch der Beziehungen zu Rom, wenn man seinem Herrn nicht willfahre. In dieser Bedrängnis habe nun Klemens XIV das kleinere Übel gewählt und die Gesellschaft Jesu geopfert, die ohnehin durch die weltliche Gewalt in Portugal und Spanien samt den Kolonien, in Frankreich, Neapel, Parma schon zerstört war. „Armer Papst, was konnte er tun in der schlimmen Lage, in der er sich befand, da alle Regierungen einstimmig die Aufhebung verlangten?" So der hl. *Alphons v. Liguori*[2]) und *Julius Cordara*[3]), der bis zur Aufhebung dem Jesuitenorden angehörte, sagt: „Ich glaube, daß niemand mehr als ich an der Gesellschaft (Jesu) hing, aber vielleicht hätte

[1]) Kirchengeschichte, 8. Periode n. 52.

[2]) *Tannoja* bei *Jansen-Henze*, Der hl. Alfons Maria von Liguori u. die Gesellschaft Jesu, Freiburg 1920, 74.

[3]) Denkwürdigkeiten bei *Döllinger*. Beiträge III 54 f. „Alle neuerdings veröffentlichten Aktenstücke . . . ergeben die unumstößliche Tatsache, daß Klemens erst nach unsäglichen Quälereien und unausgesetzten Drohungen . . . zur Aufhebung des Ordens sich entschloß" *Duhr*, Jesuitenfabeln 404—454.

ich selbst bei solcher Lage der Dinge sie unterdrückt und ich bin sicher, jeder besonnene Jesuit an des Papstes Stelle hätte dasselbe getan. Es handelte sich nämlich um die größte Gefahr für die Kirche, der man auch mit dem Opfer der sämtlichen Orden begegnen mußte, es stand alles auf dem Spiel".

Die katholischen Geschichtschreiber finden gewöhnlich ihre Auffassung auch im Aufhebungsbreve selbst bestätigt; Klemens XIV, so sagen sie, zähle darin die Anklagen gegen die Jesuiten zwar auf, aber mache sie nicht zu den seinigen, dem Wortlaut des Breves nach verurteile er die Gesellschaft Jesu nicht um ihrer Schuld willen, um sie zu strafen, sondern er bringe sie zum Opfer, um dadurch der Kirche den Frieden zu erkaufen. Dieser Auslegung des Aufhebungsbreves entgegen zu treten, ist recht eigentlich der Zweck, auf den *Récaldes* Schriftchen hinarbeitet. Es bietet einen Abdruck des fraglichen Aktenstückes mit französischer Übersetzung (S. 41—108); eine längere Einleitung dazu sucht aus dem Breve selbst den Satz zu beweisen, der Papst habe durchaus nicht mit Widerstreben den Jesuitenorden um des lieben Friedens willen geopfert, sondern er verhänge über ihn ein Strafgericht[1]). Gleich Klemens XIV seien auch eine Vorgänger von der Schuld des Ordens überzeugt gewesen[2]).

Demgegenüber haben wir zwei Fragen zu beantworten: 1. Besteht *R.s* Auslegung des fraglichen Breves zu Recht? und 2. wenn die Frage zu bejahen wäre, könnte Klemens' XIV Ansicht über die Gesellschaft Jesu als die Ansicht des Hl. Stuhles im allgemeinen gelten?

1. Geben wir uns also zunächst in eingehender Prüfung Rechenschaft über den Gedankeninhalt des Aufhebungsbreves! Christus der Friedensfürst, so beginnt der Papst, habe die Verkündigung des Friedens seinen Aposteln, der Kirche, dem Papst übergeben; auf den Frieden habe deshalb auch er selbst von Anfang an seine Gedanken hingelenkt. Zum Ausreißen und Aufbauen sei er als Papst

[1]) Elle n'est pas sacrifiée, elle est punie, p. 21.

[2]) Ebd. 23—28.

bestellt; wenn das Band der Liebe es fordere, so sei er wie zum Aufbauen, so auch bereit zum Ausreißen „selbst desjenigen, was ihm sonst am liebsten und genehmsten sei und dessen Verlust er ohne den größten Seelenschmerz nicht tragen könne".

Eine merkwürdige Einleitung zu einem Strafurteil! Der Papst spricht allerdings vom Ausreißen, aber auch vom Ausreißen eines Unkrautes? Gewiß nicht, sondern von seiner Bereitschaft, auch was ihm am liebsten ist, auszureißen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Gesellschaft Jesu dies liebste sei, aber es ist sehr wohl ausgedrückt, daß sie ihm als etwas Kostbares gilt, dessen Verlust schmerzlich, mit andern Worten ein Opfer ist. Die ersten Sätze also sind schon verhängnisvoll für *R.* Bestraft, nicht geopfert ist nach ihm der Sinn des Breves. Aber der wirkliche Klemens XIV beginnt gleich von vornherein damit, daß er das Gegenteil sagt!

Nach der Einleitung spricht dann der Papst von seiner Vollmacht zur Aufhebung religiöser Orden. Der Apostolische Stuhl, heißt es, schätze und schütze diese Genossenschaften, unter Umständen aber sei er auch zu ihrer Aufhebung geschritten. Und die Gründe, die ihn dazu bestimmten? Von *R.s* Standpunkt aus müßte man erwarten, er würde an erster Stelle die Verfehlungen und die Unverbesserlichkeit der Ordensglieder und des Ordens selbst namhaft machen, wie ja auch tatsächlich manchmal und meistens diese Gründe die Vernichtung von großen Genossenschaften heraufbeschworen. Klemens XIV redet anders; er sagt, mitunter schreite der Papst bis zur Aufhebung, „wenn die Sachen sich derart entwickelt haben, ein geistlicher Orden nicht fürder mehr die überfließend reichen Früchte und den hocherwünschten Segen (uberrimi ii fructus atque optatissima emolumenta) für das christliche Volk bringt, den die Ordensgründung bezweckte, oder wenn es den Anschein gewinnt, als sei er mehr ein Hindernis als eine Förderung für den Völkerfrieden" (n. 3). Dieser Satz mit seinem geflissentlichen Absehen von den entehrenden Anlässen einer Ordensaufhebung ist deshalb wichtig, weil Klemens XIV auf ihn

später zurückgreift; er habe wahrgenommen, heißt es n. 26, daß der Jesuitenorden jene überreichen und allumfassenden Früchte und Segnungen (uberrimos illos amplissimosque fructus et utilitates) nicht mehr bringen könne, derentwegen er gegründet wurde, ja daß bei seinem Fortbestand unmöglich wahrer und dauernder Friede für die Kirche zurückkehren werde, deshalb hebe er ihn auf.

Aus der Kirchengeschichte wird dann (n. 4—13) gezeigt, daß der Römische Stuhl sein Recht zur Aufhebung der Orden auch tatsächlich ausübte. Abgesehen von den allgemeinen Bestimmungen Gregors X. werden dafür 10 Belege vorgebracht, und in 9 von diesen 10 Fällen auch Andeutungen über die Ursache der Aufhebung gemacht. Nun sind diese Andeutungen wiederum sehr beachtenswert.

Nur in einem von den 9 Fällen (n. 7) wird nämlich ausdrücklich die Schuld des Ordens an seinem Untergang hervorgehoben, und hier ist leicht einzusehen, warum das geschieht. Es handelt sich um die ganz verkommenen Humiliaten, deren Treiben Pius V ein Ende bereitete. Weil das bekannteste Beispiel einer Ordensaufhebung, mußte Klemens XIV davon reden; wenn er aber davon redete, konnte er von der Verschuldung des Ordens nicht schweigen, weil sie aus der Geschichte des hl. Karl Borromäus allbekannt war. In den übrigen 8 Fällen meidet es aber der Papst sichtlich, auf die Schuldfrage einzugehen. Die Templer werden nach ihm aufgehoben, weil ihr guter Ruf allgemein vernichtet war, obschon, wie er ausdrücklich beifügt, das Konzil von Vienne sich über ihre Schuld nicht aussprechen wollte (n. 6). Die reformierten Konventualen unterdrückte der Hl. Stuhl, weil sie „nicht die gehörige Frucht in der Kirche bringen und in Streit mit den übrigen Konventualen liegen“: weshalb sie keine Frucht bringen, und ob sie die Schuld an den Streitigkeiten haben, erfährt man nicht (n. 8). Vier andere Genossenschaften, heißt es weiter, wurden aufgelöst, weil sie der Kirche keinen entsprechenden Nutzen mehr brachten (n. 12—13); warum dies der Fall war, ist wiederum nicht gesagt. Meistens wird die Ursache tatsächlich in dem inneren Verfall, also in der Schuld der Orden zu suchen sein, aber Klemens meidet es offenbar absichtlich, auf diese Seite der Sache hinzuweisen und sie zu betonen.

Noch in andern Fällen ist sein Reden und Schweigen bezeichnend. Aus der Zeit Pius' V hat er die Unterdrückung der Humiliaten erwähnt; derselbe heilige Papst aber hob mindestens noch 3 andere

Orden auf und zwar ihrer Verkommenheit wegen[1]). Das wären schlagende Beispiele von Strafgerichten über Klöster und Orden gewesen, Klemens XIV aber übergeht sie mit Schweigen. Vielleicht noch eindrucksvoller hätte sich die Aufhebung der armenischen Basilianer in Genua verwerten lassen, deren nur 40 Mitglieder das schlechteste Leben führten[2]); Klemens erwähnt sie allerdings, gibt aber als Grund ihrer Unterdrückung nur das Entstehen von Streitigkeiten an (n. 11). Dagegen verweist er auf dasjenige Beispiel einer obendrein nur zeitweiligen Ordensunterdrückung, bei der von einer Schuld der Betroffenen wohl weniger als bei jeder andern die Rede sein kann: auf die bekannte Tatsache, daß noch zu Lebzeiten des hl. Stifters „wegen innerer Zwistigkeiten" den Piaristen der Charakter eines eigentlichen Ordens eine Zeit lang genommen wurde (n. 10).

Wenn Klemens XIV die Jesuiten mit *Récaldes* Augen betrachtet hätte, so mußte er sein Verzeichnis von Ordensaufhebungen ganz anders gestalten, die Schuld der Betroffenen mit aller Entschiedenheit in den Vordergrund rücken.

Nachdem der Papst sein Recht über Leben und Tod der Orden dargelegt, kommt er n. 15 auf die Gesellschaft Jesu zu reden und spricht zuerst von ihrem Zweck, von den Mitteln, deren sie sich bedient, und von den päpstlichen Gunsterweisungen gegen sie. Dann folgt n. 17—23 die lange Ausführung, durch welche er die Aufhebung des Ordens rechtfertigt. Der eigentlich durchschlagende Grund steht am Schluß: die Forderung und das Drängen Portugals und der bourbonischen Höfe.

„Da von Tag zu Tag, heißt es n. 23, das Schreien und Klagen gegen die Jesuiten stärker wurde und es sogar zu Unruhen, Spaltungen, Ärgernissen kam, die das Band der christlichen Liebe lockerten oder ganz zerrissen, die Gläubigen gewaltig zu Parteiungen, Haß, Feindschaft entflammten, so schienen solche Gefahren zu drohen, daß auch Fürsten, deren ererbte Frömmigkeit und Freigebigkeit gegen die Jesuiten gleichsam ein Vermächtnis der Vorfahren und allgemein anerkannt waren, nämlich die Könige von Frankreich, Spanien, Portugal und beider Sizilien sich durchaus gezwungen sahen, die Ordensglieder aus ihrem Gebiet zu vertreiben; sie sahen eben in dieser äußersten Maßregel das einzige noch übrige und durchaus notwendige Heilmittel, damit die christlichen Völker sich nicht im Schoß der Kirche selbst gegenseitig aufreizten und zerrissen". Und weil dies Heilmittel nur

[1]) *L v. Pastor*, Geschichte der Päpste VIII 178. 181.

[2]) Innozenz X am 29. Oct. 1650 Bullar. Rom (Turin) XV 670.

dann dauernd und ausreichend für die Versöhnung der christlichen Welt sein konnte, wenn die Gesellschaft völlig zerstört würde, so richteten sie ihre bezüglichen Bitten an Klemens XIII.

Nach n. 23 führte also das „Schreien und Klagen" gegen die Jesuiten zu ihrem Sturz; was zu diesem Schreien und Klagen den Anlaß bot, ist in n. 17—22 dargelegt, die wir nunmehr näher zu erwägen haben.

Zunächst eine Vorbemerkung. Es ist allerdings geschichtliche Wahrheit, daß der Orden von Anfang an für viele ein Stein des Anstoßes war. Widerspruch erregte schon die Ordensverfassung, wie der hl. Ignatius sie eingerichtet hatte. Für ihre Zeit enthielt sie eben Neues und Ungewohntes: nicht alle Ordensglieder wurden zu den feierlichen Gelübden zugelassen, die letzten Gelübde lange aufgeschoben, die nur einfachen Gelübde waren dennoch wahre Ordensgelübde, der Ordensgeneral hatte bei weitem größere Regierungsvollmachten als in andern Orden. Das erregte natürlich Widerspruch bei Juristen und andern Genossenschaften; es ist ja Tatsache, daß im 16. Jahrh. sämtliche Päpste, die aus Orden hervorgingen, Paul IV, Pius V, Sixtus V, Änderungen am Werk des hl. Ignatius für angebracht hielten, die aber von ihren Nachfolgern wieder beseitigt wurden. Ferner errichtete der Orden höhere und mittlere Schulen, Zusammenstöße mit andern Lehranstalten waren also nicht zu vermeiden; er hatte päpstliche Vorrechte, die manchem Bischof zu groß schienen, und also zu Zwistigkeiten führten. Die Jesuiten arbeiteten am Fortschritt der Wissenschaften, was sie in die Streitigkeiten über Molinismus und Probabilismus verwickelte; sie waren in einer Übergangszeit aufgekommen und hatten das Bewußtsein, daß man nicht einfach überall nur in den ausgetretenen Pfaden vorangehen könne; beim Versuchen neuer Wege aber mußte es wiederum manchmal zu Mißverständnissen und Mißgriffen kommen, man denke z. B. an den Streit über die chinesischen Gebräuche. Dazu hatten manche Fürsten zum Unterhalt der Jesuitenkollegien mit päpstlicher Bewilligung leer stehende Klöster angewiesen. Als die älteren Orden sich wieder erneuerten und ihre Häuser in den Händen der Jesuiten fanden, konnte selbstverständlich Unwillen und Erbitterung nicht ausbleiben. All diese Gründe zur Klage sind nun im Aufhebungsbreve zwar nicht im einzelnen ausgeführt, aber doch hinlänglich angedeutet; was soll man nun über diesen Teil des Breve urteilen?

Was der Papst dort sagt, ist richtig, aber richtig doch nur in dem Sinn, in dem er es sagt. Es ist wahr, daß die Beschwerden seit zwei Jahrhunderten dem Federkrieg gegen die Jesuiten im 18. Jahrh. vorarbeiteten, Klemens XIV kann also mit Recht diese Klagen

als eine Vorbereitung der endlichen Aufhebung hinstellen. Er will aber nicht behaupten, die Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich u. s. w. sei nur auf die Gründe zurückführen, die er n. 17—22 angibt. Klemens XIII hatte noch vor kurzem gesagt, die Haupttreiber in der ganzen Sache seien die kirchenfeindlichen Parteien, Klemens XIV wußte das ebenso gut wie sein Vorgänger und wenn er im Aufhebungsbreve darüber schweigt, so bedeutet sein Schweigen noch nicht, daß er anderer Ansicht war. Ferner ist zu beachten, daß Klemens XIV keine Geschichte der Gesellschaft Jesu geben will. Wenn er sagt, ihre Schulen hätten Anlaß zu Reibereien geboten, so hat er damit nicht geleugnet, daß aus den Kollegien des Ordens sehr viel Gutes hervorging. Wenn er betont, daß die Päpste manche Moralsätze auch von Jesuiten verurteilen mußten, so hat er damit nicht über ihre sämtlichen Arbeiten auf dem Gebiet der Moraltheologie den Stab gebrochen, und wenn er von den vielen Streitigkeiten spricht, so hat er noch längst nicht behauptet, daß die Jesuiten immer unrecht hatten. Er spricht von Klagen über die Jesuiten, nicht ohne weiteres von Verfehlungen.

Einzelne scharfe Ausdrücke finden sich in dem Breve allerdings. So namentlich in n. 22, wo gesagt wird, gewisse Streitigkeiten mit den Bischöfen, anderen Orden, frommen Stiftungen und Genossenschaften seien von den Jesuiten in Europa, Asien, Amerika mit Schärfe angefangen worden nicht ohne gewaltigen Schaden für die Seelen und zur Verwunderung des Volkes. Wir werden gleich sehen, daß die Stelle sich auf den Streit mit Palafox und die Zwistigkeiten gelegentlich der chinesischen Gebräuche bezieht. In beiden Beziehungen hatten auch Innozenz X und etwa Benedikt XIV die Jesuiten getadelt, Klemens XIV wiederholt nur, was er in ältern Bullen schon fand; aber mit dem Tadel über einzelne Fehlgriffe ist noch nicht über den ganzen Orden und seine Tätigkeit der Stab gebrochen.

Gehen wir wieder näher auf das Einzelne ein! Unter den Beschwerden der Fürsten hebt das Breve besonders die Klagen Philipps II von Spanien hervor, der auf Veranlassung der spanischen Inquisition namentlich wegen der Vorrechte der Jesuiten und ihrer Verfassung sich an Sixtus V wandte. Aber gleich eingehend wird erwähnt, daß Sixtus' V Nachfolger Gregor XIV die Vorrechte wie das Gesetzbuch des Ordens neu bestätigte. Zwei Punkte werden aus Gregors XIV Bulle besonders hervorgehoben. Einmal habe er gebilligt, daß der Jesuitengeneral seine Untergebenen aus dem Ordens-

verband entlassen konnte ohne rechtliche Förmlichkeiten; es soll dadurch wohl der Schluß nahe gelegt werden: also ist auch der Papst nicht zu tadeln, wenn er ebenfalls ohne gerichtliche Förmlichkeiten für sämtliche Jesuiten die Ordenszugehörigkeit als erloschen erklärt. Ferner wird betont, daß Gregor XIV unter Strafe des Kirchenbannes jeden Angriff auf das Institut und die Konstitutionen des Ordens verbot. Ein deutlicher Wink für die französische Regierung, die das Institut und die Konstitutionen nicht nur einer Prüfung unterzog, sondern auch zum Feuer verurteilte! Ein Eintreten also Klemens' XIV für das Institut der Gesellschaft Jesu! woraus dann weiter folgt, daß er die Klagen gegen die Einrichtung des Ordens (n. 15), die Konstitutionen des hl. Ignatius, eben nur als Klagen und zwar als unbegründete Klagen anführt. Die Gelübde der Jesuiten sind in n. 17 besonders hervorgehoben, weil sich das französische Parlament noch jüngst damit zu schaffen machte.

Durch „alles dieses", heißt es weiter n. 21, d. h. also namentlich durch das Eintreten Gregors XIV für die Jesuiten kam das Schreien und Klagen über sie doch nicht zur Ruhe. Im Gegenteil: der „ganze Erdkreis" wurde erfüllt „von den lästigsten Streitigkeiten", indem die Lehre der Jesuiten — im Streit nämlich über die Gnadenlehre und den Probabilismus — von sehr vielen als dem Glauben und den guten Sitten zuwider hingestellt wurde. Zwistigkeiten nach Außen und im Innern entflammten sich - mit dem Einschreiten Gregors XIV kamen ja in Wirklichkeit die inneren Fehden im Orden nicht sofort zur Ruhe, — dazu wurden häufigere Klagen über Habsucht gegen sie laut — wohl deshalb, weil sie die Klöster anderer Orden in ihrem Besitz hatten. In all dem, sagt das Breve, lägen die Keime zu jenen Verwirrungen, „die allen genügend bekannt seien und den Apostolischen Stuhl so sehr betrübten" und zum Einschreiten der Fürsten führten, d. h. also zu den Maßregeln der jüngsten Zeit in Portugal u. s. w. Daß wirklich Zwistigkeiten im Innern und nach Außen bestanden, belegt der Papst durch ein Dekret der Generalkongregation des Ordens vom J. 1606, das wörtlich (n. 21) eingerückt wird, für die Generalkongregation übrigens nur ehrenvoll ist.

Bisher hat Klemens XIV nur Klagen gegen die Jesuiten berührt, ohne über deren Berechtigung ein Urteil abzugeben. Doch nun folgt die schon berührte scharfe Stelle — die einzige scharfe in dem ganzen Aktenstück — die *R.* denn auch förmlich triumphierend wiedergibt und *Baumgarten* trotz ihrer Länge abdruckt. Allen Maßregeln, sagt Klemens XIV in n. 22, sei für die Beseitigung so vieler und tiefgreifender Verwirrungen, Beschuldigungen,

Anklagen kaum ein Erfolg beschieden gewesen. Vergeblich hätten sich seine Vorgänger bemüht, die der Kirche den Frieden wiederzugeben versuchten „durch sehr heilsame Erlasse".

Die sämtlichen Päpste, von denen solche Erlasse stammten, werden dann namentlich aufgeführt, es sind ihrer nicht weniger als 12, nämlich seit Urban VIII sämtliche Vorgänger Klemens' XIV seit Ausnahme von Benedikt XIII und Klemens XIII. Auch die Erlasse selbst sind näher bezeichnet; sie beziehen sich auf das Verbot des Handels für Missionäre, auf die „tiefgreifenden Streitigkeiten, die gegen Bischöfe, andere Orden, fromme Stiftungen und Genossenschaften aller Art in Europa, Asien, Amerika zum gewaltigen Schaden der Seelen und zur Verwunderung des Volkes von der Gesellschaft mit Schärfe angefangen wurden", ferner auf den Gebrauch und die Auslegung von Sätzen, welche der Apostolische Stuhl „als ärgerlich und einer guten Sittenlehre offenbar schädlich" verworfen hat, endlich „auf Dinge, die von großer Bedeutung und für die Reinheit des christlichen Glaubens sehr notwendig sind" und auch in unserer Zeit vielen Schaden veranlaßt haben.

Also ein Dutzend Päpste Gegner des Ordens! Die Jesuiten fangen Händel an mit aller Welt und in allen Weltteilen! klingt das nicht geradezu vernichtend, besonders wenn man mit *R.* das Wörtchen „vergebens" von seiner Stelle verschiebt und den Papst sagen läßt, seine Vorgänger hätten „vergebens" Erlasse veröffentlicht, um den Jesuiten den Handel zu verbieten u. s. w. (II 121), sie hätten „vergebens" ihre Anstrengungen vervielfacht, um die Jesuiten treu zu erhalten gegen die Regel des Glaubens und der guten Sitten (II 120)? Glücklicher Weise nennt nun freilich Klemens XIV jene Erlasse „vergeblich"; nicht weil sie ihre Wirkung auf die Jesuiten, sondern deshalb, weil sie ihre Wirkung auf die Welt zur Herstellung des Friedens verfehlten. Aber hat nicht *R.* dennoch Recht, wenn das Aufhebungsbreve weiter sagt, Innozenz XI sei durch die Not gezwungen worden, den Jesuiten die Einkleidung von Novizen zu verbieten? Innozenz XIII habe sich gezwungen gesehen zur Androhung derselben „Strafe" — das Wort ist hier ausdrücklich gebraucht? [1])

[1]) Vgl. *Crétineau-Joly* a. a. O. IV 376 A; *Alexander a s. Joanne de Cruce*, Fortsetzung von *Fleury* LXXI, Augsburg 1783, 650.

Sehen wir zu. Um mit dem schwersten der Vorwürfe, den Streitigkeiten, zu beginnen, von welchen Streitigkeiten redet der Papst? Von denjenigen, in welche die Päpste seit Urban VIII durch eigene Erlasse eingriffen, das ist ja ausdrücklich gesagt. Was also enthalten diese päpstlichen Erlasse zunächst über Fehden der Jesuiten mit Bischöfen? Wir können nur einen einzigen solchen Zwist namhaft machen: den mit Palafox in Mexiko, über welchen Innozenz X vier Dekrete erließ[1]). Das sind also die Streitigkeiten in Amerika mit Bischöfen. Und die Reibereien mit andern Orden und Genossenschaften? Hier zielt Klemens XIV wohl auf die chinesischen und malabarischen Riten, durch welche die Jesuiten in Gegensatz zu den Dominikanern, zu den Kapuzinern und zur Gesellschaft der auswärtigen Missionen kamen, und die unleugbar den Seelen sehr großen Schaden brachten, denn nach der Entscheidung des Streites brach in China die Verfolgung aus und zerrüttete die Missionen. Von Innozenz X bis Benedikt XIV beschäftigt die chinesische Ritenfrage fast unausgesetzt die römischen Behörden und daraus erklärt es sich, daß im Aufhebungsbreve n. 22 eine so lange Reihe von Päpsten aufgezählt werden kann, die durch ihre Dekrete den Frieden herzustellen suchten. Das also sind die Zwistigkeiten in Asien. Und die Reibereien in Europa, so weit sie Gegenstand päpstlicher Erlasse seit Urban VIII sind? Es gibt römische Entscheidungen über den Zwist, in den die englischen Jesuiten und Benediktiner mit dem Apostolischen Vikar Richard Smith verwickelt wurden[2]), aber sie sind nicht zu Ungunsten der Ordensleute.

Was die übrigen in n. 22 erwähnten Erlasse angeht, so liegen Verbote gegen den Handel der Missionäre allerdings von Urban VIII und Klemens IX vor, aber sie beziehen sich auf alle Missionäre, nicht nur auf die Jesuiten im besondern; vom Handel der Jesuiten

[1]) Das Werk eines glühenden Sektenhasses, die Annales de la Société des soi-disant Jésuites (Paris 1764 ff) hat Band IV zu Anfang eine lange Abhandlung über die Streitigkeiten des Ordens mit Bischöfen. Palafox und immer wieder Palafox! Sonst konnten wir auf den 159 Quartseiten nichts von päpstlichen Erlassen über solche Zwiste finden.

[2]) Urban VIII am 9. Mai 1631 und Indexdekret vom 19. März 1633. Später bestätigte Innozenz XII am 5. Oktober 1696 ein Propagandadekret vom 6. Oktober 1696 über dieselbe Frage. Benedikt XIV am 30. Mai 1753 noch einmal darüber. Vgl. Analecta iuris Pontificii I 1234. In ihrem Streit mit einigen französischen Erzbischöfen ist am 9. Juli 1644 und 11. Juni 1650 die Konzilskongregation den Jesuiten zu Hilfe gekommen. Synopsis Actorum in causa S. J. II 358.

ist zudem außer der Lavalettegeschichte nichts bekannt; was sie zum Unterhalt der japanesischen Mission vor Urban VIII taten, geschah mit Billigung Gregors XIII[1]). — Die Verurteilung laxer Moralsätze trifft ebenfalls nicht nur einige Theologen der Gesellschaft Jesu; für 31 von Alexander VIII verworfenen Sätze sind nicht sie, sondern ihre Gegner, die Jansenisten, verantwortlich. Nicht klar ist es, welches die päpstlichen Verfügungen sind, auf welche an letzter Stelle angespielt wird: Verfügungen von größter Tragweite „für die Reinheit des Glaubens". „für die vergangene wie gegenwärtige Zeit". Unseres Erachtens läßt sich diese Stelle auf kaum etwas anderes deuten als auf die Erlasse gegen die Jansenisten, die beständigen Gegner der Jesuiten. Daß der Hl. Stuhl auch bei diesen Erlassen den Frieden der Christenheit und die Reinheit des Glaubens im Auge hatte, daß die Jansenistensache auch für die Zeit Klemens' XIV von größter Tragweite war, ist ja offenbar, sie konnte deshalb nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden und daß die Friedensbemühungen der Päpste sich auch für Klemens XIV nicht in lauter Verordnungen zu Ungunsten der Jesuiten erschöpften, zeigte im vorhergehenden schon die Betonung der Bulle Gregors XIV.

Gibt man sich also genauer Rechenschaft über das, was in der anscheinend so scharfen Stelle n. 22 eigentlich gesagt ist, so findet man bald, daß die gerügten Punkte in der ganzen Wirksamkeit und der Geschichte der Gesellschaft Jesu wenig bedeuten. Sie betreffen einige Jesuiten in Mexiko, China u. s. w., die Verurteilungen einzelner Moralsätze drängen sich auf wenige Jahrzehnte zusammen.

Von den Päpsten, die in n. 22 des Aufhebungsbreves aufgezählt sind, hat zudem mehr als einer der Tätigkeit des Ordens im ganzen hohe Anerkennung gezollt. So rühmt Innozenz X[2]) die Gesellschaft Jesu als voll von Männern, die in Frömmigkeit und Gelehrsamkeit sich auszeichnen; sie bringe beständig reiche Früchte im Weinberg des Herrn. Dasselbe Lob wird mit etwas reicheren Worten von Alexander VII wiederholt[3]), der wenig später dem Orden das Zeugnis gibt, daß er von den ersten Anfängen seiner Gründung an immer mit Hingebung und fruchtreich gearbeitet habe und noch arbeite durch Förderung der christlichen Religion, Bekehrung der Irr-

[1]) *Brucker*, La Compagnie de Jésus 327 f. Über Paraguay, *Crétineau-Joly*, Clement XIV 36 ff.

[2]) Am 1. Januar 1646, Institutum S. J., I Florenz 1892, 177.

[3]) Am 1. Juni 1661, ebd. 181.

und Ungläubigen, Jugenderziehung und Unterweisung des Volkes[1]). In die Reihe der päpstlichen Friedensdekrete, von denen das Aufhebungsbreve n. 22 spricht, gehört auch der **Erlaß Klemens' XII**, in dem er, „um den Zunder der Zwietracht auszulöschen", die Gnadenlehre der nicht-thomistischen Schulen in Schutz nimmt[2]), auch diese besäßen „ausgezeichnete Verdienste" um den Apostolischen Stuhl. Benedikt XIV, von dem die entscheidende Konstitution über die chinesischen Gebräuche stammt, sagt gleichwohl, er wisse, daß der Orden für die Kirche beständig sehr nützliche Arbeit leiste und nach der Vorschrift der höchst weisen Gesetze und Konstitutionen, die ihr Stifter ihr hinterlassen, seit mehr als zwei Jahrhunderten glücklich und recht regiert werde[3]); er rühmt die Ergebenheit der Jesuiten gegen den Apostolischen Stuhl[4]).

So viel über die einzige scharfe Stelle des Breves. Klemens XIV spricht dann weiter von den vergeblichen Versuchen seines Vorgängers zugunsten der Jesuiten, von dem Drängen der Höfe auf ihre Unterdrückung, von seinem langen Zögern und Überlegen vor der folgenschweren Entscheidung.

Eine Schwierigkeit bei seiner Überlegung machten ihm, wie er besonders hervorhebt, die Worte des Trienter Konzils, in denen manche eine feierliche Bestätigung des Ordens finden wollten. Warum gerade darüber Klemens XIV sich Sorgen machte, ist wohl aus der Rücksicht auf die gallikanischen Zeitströmungen zu verstehen, deren Vertreter die Überordnung des Allgemeinen Konzils über den Papst behaupteten. Daß die Worte des Konzils ein Lob des Instituts der Gesellschaft Jesu enthalten, hat im J. 1886 Leo XIII bestätigt.

Nach dieser langen Einleitung folgt dann n. 26 der eigentliche Urteilsspruch, der dem Orden ein Ende macht. *Récalde* meint behaupten zu dürfen, der Spruch stütze sich auf die sämtlichen n. 17—22 angeführten Beschuldigungen. Das ist indes nicht zutreffend. Zur Begründung seines Urteils führt n. 26 der Papst nur folgendes an: 1) „Die Pflicht unseres Amtes, kraft deren wir nach Maßgabe unserer Kräfte aufs strengste gehalten sind zur Herstellung, Pflege, Kräftigung des Friedens in der Christenheit und zur Beseitigung alles dessen, was ihm auch nur im allermindesten schädlich sein kann". 2) Die Wahrnehmung,

[1]) Am 1. Mai 1663, ebd. 1 86. [2]) Am 2. Okt. 1733, ebd. 244.
[3]) Am 17. Dez. ebd., vgl. 278. [4]) Am 24. April 1748, ebd. 281.

„daß die Gesellschaft Jesu jenen überaus reichen und umfassenden Segen und Nutzen nicht mehr bringen kann, um dessentwillen sie gegründet, von so vielen unserer Vorgänger bestätigt und mit so vielen Vorrechten ausgestattet wurde". 3) Die Gewißheit, „daß bei ihrem Fortbestand kaum oder gar nicht ein wahrer und dauernder Friede für die Kirche zurückkehren werde". 4) Außer diesen sehr wichtigen Ursachen auch noch andere Gründe, „welche die Gesetze der Klugheit und die Regierung der allgemeinen Kirche uns an die Hand geben, die wir aber tief im Herzen verschlossen halten". Dann fällt er den Urteilsspruch „auf Grund reiflicher Überlegung, sicherer Kenntnis, kraft der Fülle der Apostolischen Gewalt". An dieser Formel ist eines bemerkenswert; Klemens XIII hatte den Orden bestätigt: „aus eigenem Antrieb (motu proprio), auf Grund sicherer Kenntnis, kraft der Fülle der Apostolischen Gewalt". Von „eigenem Antrieb" spricht Klemens XIV nicht. Der Antrieb lag im Willen der Höfe.

Doch das mag *R.* als Zufall erklären. Sicher aber ist dieses: Nicht wegen verderblicher Lehre auf dem Gebiet des Glaubens und der Sitten, nicht weil an seiner Verfassung oder seinen Gesetzen etwas zu tadeln ist, überhaupt nicht deshalb, weil der Papst alle Vorwürfe für begründet ansieht, die n. 17—22 aufgezählt sind, nicht deshalb wird der Orden unterdrückt, sondern kurz gesagt deshalb, weil die Höfe in den romanischen Ländern sonst keinen Frieden geben und weil er im größten Teil der Welt ohnehin schon beseitigt ist und nicht mehr wirken kann. Es muß ein Jonas ins Meer geworfen werden, damit das Meer sich beruhige. In der Einleitung des Breves hatte Klemens gesagt, die Kirche schreite zur Aufhebung von Orden, wenn sie nicht mehr die reichen Früchte wie ehedem brächten und ein Hindernis des Friedens seien. Darauf greift er hier zurück, indem er sagt, die Gründe seien nunmehr bei der Gesellschaft Jesu verwirklicht. Aus diesen beiden Gründen erfolgt die Aufhebung, nicht aus andern.

Was ist also von der Behauptung zu halten, Klemens XIV führe die Einwürfe gegen den Orden an, mache sie aber nicht zu den seinigen? Sie ist 1. vollkommen

wahr, wenn man sich an das hält, was im eigentlichen Urteil gesagt ist, und darauf kommt es an[1]). Hier liest man kein Wort von schlechter Moral und verbotenem Handel. 2. Sie ist im großen ganzen wahr, wenn man die Behauptung auf die Beschuldigungen bezieht, die n. 17–22 aufgezählt sind. Hier findet sich n. 22, wie gesagt, ein Wort des Tadels über die Streitigkeiten mit Palafox und in China, die Stelle, in der von dem Verbot der Novizenaufnahme die Rede ist, enthält natürlich auch einen Vorwurf[2]). 3. Wenn man aber sagt, Klemens XIV mache die Beschuldigungen n. 17—22 sämtlich in dem Sinne zu den seinigen, daß er von ihnen sich zur Aufhebung des Ordens bestimmen lasse, so sagt man zuviel. Meint man denn, wenn der Hl. Stuhl einen Orden wegen seiner Verschuldungen und zur Strafe unterdrücke, er werde diese Verschuldungen nur in dem einen oder andern halben Ausdruck andeuten, so daß es ein haßgeschärftes Auge braucht, um auf diese paar Ausdrücke überhaupt aufmerksam zu werden? Doch gewiß nicht. In einem solchen Fall würde man in Rom klar reden und den Anlaß zur Vernichtung des Ordens so deutlich herausheben, daß

[1]) Der verdiente P. *Joseph Brucker S. J.* hatte in seiner jüngsten Schrift über den Jesuitenorden gesagt, Klemens XIV erwähne die Anklagen gegen die Gesellschaft Jesu, aber ohne „par un seul mot" anzudeuten, daß sie begründet seien. *R.* druckt nun triumphierend *Bruckers* Worte ab, denen er aus dem Aufhebungsbreve n. 22 gegenüberstellt; *Baumgarten* folgt ihm darin, wahrscheinlich weil er die Gegenüberstellung für zermalmend hält. Aber sie ist nicht zermalmend. Auf den Urteilsspruch in n. 26 bezogen, ist es richtig, was *Brucker* sagt, die Einfügung von zwei Worten in einer neuen Auflage kann alle weiteren Nörgeleien abschneiden. Im übrigen haben wir hier nicht einen einzelnen Jesuiten zu verteidigen. Daß *Baumgarten* Bruckers tüchtige Arbeit nicht selber gesehen hat, kann man daraus schließen, daß er von „*Brucker S. J.* und seinem großen, gerade erschienenen Werke: La Compagnie de Jésus, Esquisse . ." redet. Es ist kein großes Werk, sondern wie der Titel sagt, eine Skizze. Warum *Brucker* gegenüber für *Récalde* kaum eine Schmähung scharf genug ist, begreift sich: *Bruckers* Arbeit enthält das Material für *R.s* Widerlegung.

[2]) Die bezügliche Angabe über Innozenz XI ist uns übrigens so rätselhaft, daß wir einen Irrtum des Breves annehmen möchten.

niemandem ein Zweifel bleiben kann[1]). Im Aufhebungsbreve von 1773 geschieht das nicht. Also ist auch die Verschuldung des Ordens nicht die Ursache seines Unterganges. Fehler werden anerkannt und gerügt, aber nicht der Fehler wegen wird er aufgehoben.

*Cordara* erzählt[2]), als er das Aufhebungsbreve in die Hand bekommen, sei er fast ohnmächtig geworden, als er es aber gelesen, habe sein Schmerz sich nicht unbedeutend gemäßigt. Er habe nämlich gefürchtet, mit dem Orden selbst werde das Breve auch dessen guten Ruf vernichten, es möchten die Anklagen wiederholt werden, die in unzähligen Schmähschriften verbreitet wurden und die auf verbotenen Handel, laxe Moral, Ungehorsam gegen den Papst, Verräterei und Königsmord, Götzendienst u. s. w. lauteten; das nämlich hätten die Tanucci, Pombal u. s. w. erwartet. Aber der Papst „warf uns kein Verbrechen vor", sondern hatte sein Schriftstück so abgefaßt, „daß die Unterdrückung der Gesellschaft nicht eine Strafe ge-

[1]) Als Beispiel sei hier der Erlaß vom 2. Dez. 1643 (Bull. Rom. XV 292) angeführt, der den Orden der hhl. Barnabas und Ambrosius ein Ende bereitet: „Wie die Orden, so beginnt das Aktenstück, wenn sie in Blüte stehen, eine Zierde der Kirche bilden, ebenso viel Schaden und Ärgernis ist zu befürchten, wenn die Ordensglieder von den Vorschriften ihrer Regel und dem Weg wahrer Tugend abirren und in die Abgründe der Trägheit und anderer Laster versinken; denn auf sie, die gleichsam auf den hohen Berg der christlichen Vollkommenheit gestellt sind, richten sich aller Augen. Da es bei uns also feststeht, daß die Glieder (des erwähnten Ordens) weder durch Mahnungen noch durch die eindringlichsten Bitten oder Strafen dahin gebracht werden konnten, daß sie die Heilmittel annahmen, auf irgend eine Bemühung zur Förderung der Kirche sich verlegten, oder nach langem Warten eine Probe zukünftiger Tüchtigkeit zeigten, daß sie vielmehr beinahe alle von ihrer Regel abgewichen sind, die Pflege und Haltung des Gottesdienstes und der Ordenszucht abgeworfen haben, und gewohnt an die Übertretung der Gelübde, unbußfertig und unverbesserlich in den Abgrund der Übel versunken sind", so etc.

[2]) Denkwürdigkeiten a. a. O. 53 f. Ebenso urteilt der Protestant *Schöll:* Le bref ne condamne ni la doctrine ni les moeurs, ni la discipline des Jésuites; les plaintes des cours contre l'ordre sont les seuls motifs de sa suppression qui soient allégués, et le pape la justifie par des exemples précédens d'ordres supprimés par respect pour l'opinion publique (*Max Samson, Fréd. Schoell,* Cours d'hist. des États Européens XLIV, 1834, 83).

nannt werden konnte und nicht sowohl unserm Mißverdienst als der Notwendigkeit und der Zeitlage beizumessen war". Wenn ein Jesuit, meint *Cordara*, ein solches Dekret hätte abfassen müssen, er hätte nicht größere Umsicht anwenden können. Auch Kardinal *de Bernis* schreibt[1]: „Im allgemeinen finden die Jesuiten die Art und Weise, wie man mit ihnen in den gegenwärtigen Umständen verfährt, lobenswert, desgleichen die Ausdrücke ihres Aufhebungsbreves".

2) Nach *R.* ist das Aufhebungsbreve nur eine Zusammenfassung der Anklagen und Vorwürfe, die der Hl. Stuhl schon seit langem und beständig gegen die Jesuiten geltend machte.

Es ist nach ihm „einer der auffallendsten und unleugbarsten Züge dieses päpstlichen Aktenstückes, daß man in ihm sozusagen die ganze Reihe der Päpste seit zwei Jahrhunderten reden hört. Es spricht nicht Klemens XIV allein. Mit betonter Absichtlichkeit, die auf jeder Seite hervortritt, überall und immer wieder den Namen und das Gedächtnis seiner Vorgänger auffrischt, erteilt er ihnen allen das Wort". (II 23) „Sint ut sunt aut non sint. Sie konnten nicht weiter mehr sein — Klemens XIV konnte das leider nur mehr feststellen, weil sie oft, trotz der unablässigen Mahnungen des ewigen Rom, sich geweigert hatten, anders zu sein" (II 28).

Also der Hl. Stuhl zwei Jahrhunderte lang im Gegensatz zu den Jesuiten! Und während z. B. ein *Ranke* sagt: „Die Jesuiten waren angefeindet, gestürzt worden, hauptsächlich weil sie den strengsten Begriff der Oberhoheit des Römischen Stuhls verfochten"[2]), findet *R.*, daß ihr Sturz durch beständigen Ungehorsam gegen den Hl. Stuhl veranlaßt war!

Wir antworten: Nicht zugegeben, aber angenommen, das Aufhebungsbreve bedeute eine Verdammung der ganzen Tätigkeit des Ordens, Klemens XIV behandle ihn wirklich wie eine Giftpflanze, so stände er mit diesem Urteil in der Reihe seiner Vorgänger und Nachfolger ganz vereinzelt da. Alles aus den päpstlichen Erlassen zu sammeln, was eine Anerkennung der Gesellschaft Jesu bedeutet, würde hier zu weitläufig sein, manches ist übrigens oben schon angeführt. Es genüge also, über den nächsten Vor-

[1]) Bei *Theiner*, Gesch. des Pontificats Clemens' XIV, Paris, Leipzig 1853, 339.

[2]) Päpste III[8] 142.

gänger Klemens' XIV und über den ersten seiner Nachfolger, der sich über die Gesellschaft Jesu feierlich wieder ausgesprochen hat, einige Worte zu sagen.

Aus einer Pariser Parlamentsentscheidung gegen die Jesuiten vom 6. August 1762 führt *R.* ein Verzeichnis antijesuitischer römischer Erlasse an. Nun bezeichnet zwar er selbst diese Entscheidung als ungerecht und das Verzeichnis als ungenau. Aber wenn er nicht will, daß wenigstens auf Unkundige das Verzeichnis einen Eindruck mache, warum druckt er es denn ab? Zur Kritik dieses Katalogs nur eine Bemerkung zu seinem Anfang und zu seinem Schluß. Den Anfang bilden Datumsangaben von lauter römischen Dekreten, die im Gnadenstreit gegen die Jesuiten von Klemens VIII und Paul V ergangen seien. Natürlich ist dies Verzeichnis, das volle 14 Zeilen füllt, ohne Beweiskraft, denn die damaligen Verhandlungen gingen zu Gunsten der Jesuiten aus, indem Paul V es verbot, ihre Gnadenlehre fürder noch als haeretisch zu bezeichnen. Soviel über den Anfang des Katalogs. Seinen Schluß bilden 5 Erlasse Klemens' XIII aus den Jahren 1758—1763.

Wie stand also der unmittelbare Vorgänger Klemens' XIV zur Gesellschaft Jesu? Es ist wahr, er mußte das Buch des französischen Jesuiten *Berruyer* verurteilen. im übrigen aber ist Klemens XIII der heldenmütige Verteidiger des damals so furchtbar befehdeten Ordens. Bei der Jesuitenvertreibung aus Portugal verhielt er sich freilich zuwartend, er begnügte sich, den Kardinal Saldanha im Amt des Visitators für den bedrohten Orden zu bestätigen. Als aber ein ähnlicher Sturm auch in Frankreich losbrach und das Institut durch die Anmaßung des Pariser Parlamentes bereits als gottlos verurteilt war, erhob er mutig ein über das andere Mal seine Stimme. Er schrieb an den gerade versammelten französischen Klerus, an die 6 französischen Kardinäle, an den König selbst; und als trotzdem der Orden auf französischem Boden vernichtet wurde, suchte er ihn durch seine Empfehlung bei König Stanislaus Leszczinski wenigstens für dessen Gebiet Lothringen zu retten und erließ am 7. Januar 1765 seine berühmte Bulle zur Verteidigung der Gesellschaft Jesu. Es gehörte damals auch für einen Papst Mut dazu, seine Stimme gegen eine Welt von mächtigen Unterdrückern zu erheben, aber keine Schwierigkeit von Ort und Zeit,

so erklärte Klemens XIII im Eingang des Aktenstückes, keine menschliche Rücksicht und überhaupt nichts dürfe den Papst hindern, allen Aufgaben seines Hirtenamtes zu genügen. Es folgt dann ein glänzendes Lob des so geschmähten Institutes. Von einem Heiligen sei es gegründet, von seinen Vorgängern hätten 6 es bestätigt, 19 es durch Vorrechte ausgezeichnet; durch das Lob der Bischöfe nicht nur seiner, sondern auch der voraufgehenden Zeiten sei es empfohlen als im höchsten Grad fruchtbringend; weltliche Fürsten hätten ihm seinen Schutz gewährt; 9 Heilige habe es hervorgebracht, von mehreren Heiligen sei es belobt; die Kirche habe es volle zwei Jahrhunderte lang in ihrem Schoß genährt und gehegt, den Jesuiten stets einen hervorragenden Anteil an der Seelsorge zum großen Nutzen der Gläubigen gewährt, die katholische Kirche erkläre es durch den Mund des Trienter Konzils als heilig (pium). Eine Beleidigung der Kirche, wie sie größer nicht sein könne, sei in der Verurteilung und Schmähung des Instituts eingeschlossen, als ob die Kirche elend geirrt und das, was gottlos und irreligiös ist, als gottgefällig und fromm erklärt habe, ein Irrtum, der umso entsetzlicher gewesen wäre, weil sie zwei Jahrhunderte lang zum Schaden der Seelen einen solchen Schandfleck in ihrem Schoß geduldet hätte[1]).

Nun sagt freilich Klemens XIV in seinem Aufhebungsbreve, die Bulle sei „eher erpreßt als erlangt". Es ist wahr, daß die Jesuiten diese päpstliche Bestätigung von Klemens XIII erbeten hatten. Aber erpreßt oder nicht[2]), was die Bulle enthält, ist Erklärung des Apostolischen Stuhles und ohne Zweifel wahr, und außerdem hat Klemens XIII ihren Inhalt bestätigt in den zahlreichen Schreiben an die Bischöfe, welche ihn zu seinem mutigen Eintreten für die Unterdrückten beglückwünschten. Selbstverständ-

[1]) Bullar. Rom. Contin. ed. *Barbèri* III 38.

[2]) Es könnte einem der Einfall kommen, Klemens XIV habe durch diesen Ausdruck geradezu dazu auffordern wollen, auf seine Begründung der Aufhebung nicht allzu großes Gewicht zu legen. Denn „erpreßt", wenn man diesen Ausdrnck gelten läßt, ist erst recht sein eigenes Breve.

lich kehren in diesem Schreiben die Gedanken der Bulle, mitunter etwas erweitert, wieder. Aus diesen Erweiterungen und überhaupt aus den Jesuitenerlassen Klemens XIII sei hier einiges hervorgehoben.

a) Zunächst spricht Klemens XIII sich wiederholt über den Grund aus, weshalb er seine Bulle über die Jesuiten erließ. „Hätten wir länger geschwiegen, so hätten einfachere Leute an der Weisheit der Kirche zweifeln und unser Schweigen als Beweis dafür mißbrauchen können, daß unsere Vorgänger und die Kirche selbst schlecht für die Gläubigen gesorgt hätten, da sie einer so schädlichen Gesellschaft einen hervorragenden Anteil an der Seelsorge gewährten“[1]. Der Hauptgrund für seine Konstitution sei gewesen, daß er nicht den Anschein erregen wollte, als stehe er im Gegensatz zu seinen Vorgängern, die mit Recht dem Institut Lob spendeten. Wir mußten erklären, daß wir vom Institut dasselbe denken, was die allgemeine Kirche und unsere Vorgänger darüber gedacht haben“[2].

b) Nach *R.* war die Gesellschaft Jesu auf Abwege geraten und deshalb ihre Aufhebung notwendig. Was urteilt Klemens XIII darüber? Er hat, wie er sagt, seine Konstitution auch deshalb erlassen, „weil die Gerechtigkeit forderte, daß wir für Männer, die sich und ihre Arbeiten und ihr ganzes Leben dem ewigen Heil des Nächsten widmen, gegen die so äußerst lügenhafte und abscheuliche Beschuldigung verteidigten, welche die Feinde der Gesellschaft ihnen unverschämter Weise aufzuladen wagten, als hätten sie sich gleichsam verschworen, die Sittenlehre des Evangeliums umzustürzen. Der wirkliche Grund liegt, wie allbekannt darin, daß sie gegen die Neuerer den katholischen Glauben und die Apostolischen Dekrete eifrig verteidigten“[3]. An einen andern Bischof schreibt er, die Jesuiten seien unschuldig und hätten die Leiden, welche sie trafen, nicht verdient. Sie seien Männer, die sich durch Eifer, Frömmigkeit, Wissen auszeichneten, vom Eifer für die Heiligung der Seelen entflammt seien und das Reich Gottes auszubreiten aufs höchste verlangten[4]. In den Bahnen ihrer Vorväter wandeln sie auch jetzt noch und schützen ihren guten Ruf nicht so sehr durch unsere Konstitution, als durch Reinheit des Lebens, flammenden Eifer in der christlichen Frömmigkeit und Beobachtung ihres Institutes[5]. Nicht so sehr durch das Wort, als durch ihr

[1]) An Silvester Pepe von Sorrent am 24. Jan. 1766 ebd. III 158.
[2]) An Petrus Anselm Sanchez de Tagle von Michoacan am 23. Juni 1766 ebd. 195. [3]) Ebd.
[4]) An Anton Wolowicz von Luck, am 13. Nov. 1765 ebd. III 144.
[5]) An den Bischof von Città Rodrigo, am 4. Sept. 1765 ebd. 128.

Beispiel zeigten sie den Gläubigen den rechten Kurs zum Hafen des ewigen Heils[1]). Es ist demnach unrichtig, daß der Orden zur Zeit der Aufhebung verfallen war.

c) Aber nach *R.* war doch die ganze Kirche durch das Benehmen der Jesuiten gegen sie aufgebracht! Klemens' XIII Aussagen stimmen damit schlecht. Zu Modena, schreibt er, habe seine Konstitution zu Gunsten des angegriffenen Ordens bei allen Gutgesinnten, denen die Ehre der Römischen Kirche am Herzen liege, Anklang gefunden. Die meisten Bischöfe geben den Jesuiten das Zeugnis, daß sie von Eifer für den Glauben und Eifer für die Frömmigkeit entzündet seien[2]). Ebenso schreibt er nach Pampelona[3]) und an den Bischof von Huesca: Wie du selbst, so sind alle Rechtschaffenen und fast alle Bischöfe der Ansicht, der Kirche werde durch die Regularkleriker der Gesellschaft Jesu großer Nutzen geschafft[4]). „Sehr viele Bischöfe geben in ihren Schreiben an uns die heilige Versicherung, ihre Bistümer ernteten von jener Gesellschaft reiche Früchte und großen Segen, ihre Mitglieder seien treue und unverdrossene Arbeiter"[5]). Die Bischöfe, die dem Papst zu seiner Konstitution Glück wünschten, versicherten dasselbe „wie aus einem Mund"[6]), und es waren das Bischöfe „aus allen Nationen"[7]). Von den römischen Jesuiten bezeugt der Papst selbst, „er sehe mit seinen Augen, daß sie genau die Art und Weise ihres Institutes befolgten"[8]).

Von manchen Bischöfen hat Klemens XIII günstige Zeugnisse über das Wirken des Ordens in ihren Diözesen in seine Antwortschreiben eingerückt. Obwohl nicht ausführlich in ein päpstliches Aktenstück aufgenommen, dürfen wir hier doch nicht das Urteil des hl. *Alphons v. Liguori* übergehen, der an Klemens XIII schreibt, die päpstliche Bulle „zum Lob und zur Bestätigung der ehrwürdigen Gesellschaft Jesu" habe „alle Gutgesinnten" mit Freude erfüllt. „Ich schätze sie (die Jesuiten) sehr, da ich den großen Nutzen sehe, den diese frommen Ordensmänner an allen Orten, wo sie sind, stiften" durch ihr Beispiel wie ihre unermüdliche Arbeit in den Schulen,

[1]) An Wilhelm d'Hugues von Vienne am 13. Juli 1763 ebd. II 386.

[2]) An Joseph Maria Fogliani v. Modena am 13. März 1765 ebd. III 61.

[3]) An Gaspar de Miranda y Argaiz am 10. Juli 1765 ebd. 124.

[4]) An Anton Sanchez Sardinero am 10. Juli 1765 ebd. 125.

[5]) An Silvester Pepe von Sorrent am 24. Januar 1766 ebd. 158.

[6]) An Joseph Vidal de Montezuma von Chiapa am 24. Juni 1766 ebd. 197.

[7]) An Kaunitz am 5. Dez. 1767 ebd. 474.

[8]) Ebd. — *Baumgarten* a. a. O. 270 urteilt freilich anders. S. oben 226.

Kirchen, Kongregationen, auf der Kanzel, im Beichtstuhl, durch Exerzitien, in den Gefängnissen, auf den Galeeren. Und ich selber bin Zeuge davon, denn während meines Aufenthaltes in Neapel habe ich es mit eigenen Augen gesehen“[1]). In seiner Antwort sagt Klemens XIII wiederum, daß auch andere Bischöfe so urteilen[2]). Dies Zeugnis gilt für Italien. Für Frankreich stehe hier, was Klemens XIII an König Stanislaus nach Lothringen schreibt: „Wie viel Nutzen der ganzen Kirche durch die Kleriker der Gesellschaft Jesu zugeflossen, ist Deiner königlichen Majestät bekannt. Ebenso weißt Du, wie sehr fast alle französischen Bischöfe es bedauern, daß aus ihren Bistümern jene Ordensleute vertrieben sind“. Der König möge also wenigstens in Lothringen jene Ordensleute erhalten und schützen, „die für das Heil des Landes so entschieden, keiner Arbeit sich weigernd, durch keine Gefahr geschreckt sich eingesetzt haben. Von des Königs sämtlichen Taten zu Gunsten der katholischen Religion werde dies die schönste sein“[3]). Von Seiten der deutschen Bischöfe lassen sich viele Äußerungen zu Gunsten der Jesuiten anführen[4]).

d) Unter welchen Rücksichten namentlich die Zerstörung der Jesuiten als ein Schlag für die Kirche betrachtet wurde, ersieht man ebenfalls aus den Erlassen Klemens' XIII. Wie sein Antwortschreiben an den Bischof von Montpellier zeigt, hatte dieser geklagt, daß der Jugendunterricht in sehr verdächtige Hände übergehe, die Volksmissionen aufhörten, wenige mehr zur Beicht und Kommunion kämen[5]). Der Papst selber schreibt, eine Gesellschaft von Männern, ausgezeichnet durch Frömmigkeit und Wissen sei im ungünstigsten Augenblick in Frankreich zerstört worden, da niemals die Angriffe der Ungläubigen und Jansenisten stärker waren. Was müßten die Bischöfe jetzt nicht fürchten, da jene verschwunden seien, die mit größter Entschiedenheit und Starkmut mit diesen Feinden kämpften[6]). Er bezeichnet wiederholt die Zerstörung des Ordens in Frankreich als Werk der „so perfiden“ Sekte der Jansenisten[7]). „Es ist allgemein bekannt, sagt er, daß von der Sekte, die wie der Krebs in der Kirche voranschleicht und deren Weinstöcke mit giftigem Zahn zernagt, dieselben Ränke und Listen zur Vernichtung der Gesellschaft Jesu an-

[1]) *Jansen-Henze* a. a. O. 61 f. [2]) Ebd. 63 f.

[3]) Am 24. August 1763 Barbèri II 395.

[4]) *B. Duhr*, Jesuitenfabeln[4] 438.

[5]) An Franz Reginald de Villeneuve von Montpellier am 7. Dez. 1763 ebd. 429.

[6]) An Joseph Rolin de Morel von Viviers am 7. Dez. 1763 ebd. 430.

[7]) An Joannes de Caulet von Grenoble am 4. April 1764 ebd. II 454. Vgl. die Ansicht des hl. Alphons bei *Jansen-Henze* 70 f.

gewandt wurden, durch welche die Kirche und der katholischen Gabel schon seit langem von deren Feinden bestürmt werden[1]).

e) *R.* macht die Jesuiten für die französische Revolution von 1789 verantwortlich. „Diese schöne und reiche Kirche Frankreichs, die durch ihre Schuld nur mehr die gallikanische war, dem Philosophismus und dann der Schreckensherrschaft ausgeliefert, die Jesuiten waren es, die in sie eindrangen und sie erstickten ... 1789 kam hauptsächlich deshalb zum Ausbruch, weil man sie zu lange ertragen hatte, und weil 1773 Klemens XIV schon zu spät eingriff.." (II 132 f).

Stellen wir dieser „Hypothese *R.s* gegenüber, was Klemens XIII, der den allgemeinen Umsturz herankommen sah, als seine Überzeugung ausspricht[2]). Nachdem er von der Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich und vom Unglück der französischen Kirche gesprochen, nachdem er die Verachtung betont hat, mit der man der dogmatischen päpstlichen Konstitution „Unigenitus" gegen die Jansenisten begegnete, bezeichnet er die Geringschätzung der göttlichen Autorität der Kirche als Ursache des ganzen Übels. Als den „verpesteten Quell, aus dem die abscheuliche Flut der Gottlosigkeit hervorgebrochen ist", nennt er dann die zügellose Sucht, neue Meinungen aufzubringen, die dazu führte, allmählich das Joch der göttlichen Autorität abzuwerfen und von der katholischen Kirche gänzlich abzufallen. „Den Zugang zu diesem Weg, der zum Verderben führt, hat in der jüngsten Zeit die jansenistische Haeresie eröffnet, und während deren Anhänger sich allein für so weise halten, als ob mit ihnen alle Einsicht aussterben müsse, haben sie den Bau der Kirche, den sie zu erneuern sich vorsetzten, heftig erschüttert. Wenn sie das leugnen, so wird der Stein in der Mauer schreien ...

Das lautet ganz anders, als *R.* uns glauben machen will. Greifen wir hier wieder auf Pius' XI Worte zurück,

---

[1]) An Michael Ans. Alvarez de Abreu y Valdés von Oaxaca am 9. April 1766 ebd. III 175. Ecclesiae hostes per latus Societatis Jesu sauciare conati sunt Apostolicam Sedem. Nach Civitá am 4. Sept. 1765 ebd. 128. Veritatis Ecclesiae aeque ac Societatis Jesu infensi. Nach Taragona am 13. März 1765 ebd. 60.

[2]) An Jos. Rolin de Morel von Viviers am 7. Nov. 1763 ebd. 430 f.

die wir zu Anfang unseres Aufsatzes wiedergaben. Die zügellose Sucht nach Meinungsfreiheit ist nach Klemens XIII wie unserm jetzigen Heiligen Vater die Quelle aller Übel der Neuzeit. Die Aufgabe, welche die Vorsehung der Gesellschaft Jesu zuwies, besteht nach Pius XI eben darin, dies Übel an der Wurzel zu fassen. Gerade die Richtung, welche der zügellosen Sucht des Meinens den stärksten Vorschub leistete, erblickte nach Klemens XIII in den Jesuiten ihren schlimmsten Feind, die sie bis auf den Tod befehdete und tatsächlich für eine Zeit dem Tod überlieferte. Und doch die Gesellschaft Jesu verantwortlich für den Umsturz am Ende des 18. Jahrhunderts?

Für jeden, der sehen will, ist es klar, daß weder Klemens XIII noch der Hl. Stuhl bis auf seine Zeit die Gesellschaft Jesu mit den Augen der Jansenisten oder *R.s* betrachtete. Das genüge für die Zeit unmittelbar vor der Aufhebung.

Zum Schluß noch ein Blick auf die Aktenstücke, durch welche die Aufhebung rückgängig gemacht wurde, zunächst auf die Bulle Pius' VII vom 7. August 1814. Fast die ganze katholische Welt, das bezeugt sie, verlangte die Wiedererweckung des Ordens:

„Für die Herstellung der Gesellschaft Jesu werden in einmütiger Übereinstimmung fast des ganzen christlichen Erdkreises inständige und dringende Bitten von Erzbischöfen und Bischöfen und hervorragenden Persönlichkeiten jeder Ordnung und Vereinigung täglich uns vorgelegt, besonders nachdem sich überall der Ruf verbreitet hat von den überaus reichen Früchten, welche diese Gesellschaft in den genannten Gegenden (wo sie nämlich bereits wieder aufgelebt ist) hervorgebracht hat . . .

„Wir würden uns deshalb einer sehr schweren Verfehlung im Angesicht Gottes für schuldig halten, wenn wir bei der so schwierigen Lage der Christenheit es vernachlässigten, jene heilbringende Hülfe heranzuziehen, welche die besondere Vorsehung Gottes uns an die Hand gibt und wenn wir im Schifflein Petri, das durch beständige Stürme herumgeworfen und erschüttert wird, die erfahrenen und kräftigen Ruderer, die sich uns anbieten, zurückwiesen"[1]).

[1]) Bullar. a. a. O. XIII 324.

Pius VII hatte die Gesellschaft Jesu so hergestellt, wie sie in den grundlegenden Erlassen Pauls III und Julius' III gezeichnet ist. Es entstand dadurch eine gewisse Rechtsunsicherheit. Man konnte aus der Bulle Pius' VII ableiten, daß die Vorrechte, die nach der Zeit Julius' III spätere Päpste verliehen hatten, nicht zurückerstattet seien. Man konnte aber auch sagen, der Orden habe in Rußland rechtsgültig weiter bestanden, seine Vorrechte behalten und sie nach der Wiederherstellung dem ganzen Orden wieder mitgeteilt. Letztere Auffassung wurde von den römischen Tribunalen anerkannt. Allem Zweifel machte Leo XIII ein Ende, als er am 13. Juli 1886 das Institut der Gesellschaft Jesu samt allen Privilegien von neuem bestätigte[1]). Das Aufhebungsbreve war dadurch bis auf die letzten Reste beseitigt.

Eine große Gunstbezeugung für den Orden! „Es ist dieses Schreiben, heißt es an dessen Schluß, ein Zeugnis für die Zuneigung, die wir beständig zugewandt haben und noch zuwenden der so erlauchten (inclitae) Gesellschaft Jesu, der so ergebenen Dienerin unserer Vorgänger und von uns selbst, der fruchtbaren Bildnerin von Männern, die durch das Lob der Heiligkeit wie der Weisheit hervorragten, der Pflegerin gründlicher und gesunder Lehre. Schwere Verfolgungen erduldete sie zwar um der Gerechtigkeit willen, aber nie hat sie, um den Weinberg des Herrn zu pflegen, rüstigen und unbesiegten Sinnes zu arbeiten aufgehört. Es fahre also fort die verdiente Gesellschaft Jesu, die vom Trienter Konzil selbst empfohlen und von unseren Vorgängern mit Lobsprüchen überhäuft wurde; sie fahre fort inmitten der gewaltigen Verderbtheit, die sich gegen die Kirche Jesu Christi richtet, ihrem Institut nachzuleben zur größeren Ehre Gottes und zum Heile der Seelen. Sie fahre fort, durch ihren Dienst in heiligem Feldzug die Ungläubigen und Haeretiker zum Licht der Wahrheit zu leiten und zurückzurufen, der Jugend christliche Tugenden und nützliche Kenntnisse einzuprägen, die philosophischen und theologischen Disziplinen im Geist des Englischen Lehrers vorzutragen".

Also weil der Orden die überaus reichen Früchte (uberrimos fructus) wegen der Ungunst der Zeiten nicht mehr hervorbringen konnte, deshalb hebt Klemens XIV ihn auf; weil er bei veränderter Zeitlage diese überaus

[1]) Acta sanctae Sedis 19 (1886/7) 49 f.

reichen Früchte wieder hervorbringt, wo er bereits erstanden ist, deshalb stellt Pius VII ihn wieder her. Und Leo XIII weiß nichts von dem Vorwurf *R.s*, daß die Gesellschaft Jesu beständig eine ungehorsame Aufrührerin gegen den Hl. Stuhl gewesen sei, er rühmt vielmehr ihre Ergebenheit gegen ihn selbst und seine Vorgänger. Er ist auch nicht der Ansicht *R.s*, daß für das Wohl der Kirche ihr Verschwinden das beste wäre. Er sagt nicht: sie höre auf, sondern: sie fahre fort auf dem betretenen Wege.

Möchten doch diejenigen, die sich schmeicheln, „Katholiken von ganzer Seele" zu sein, sich vom Hl. Stuhl auch über die Gesellschaft Jesu belehren lassen! Möchten sie das Wort Klemens' XIII beherzigen: „Wenn es sich um das Urteil handelt, was von der Gesellschaft Jesu zu halten ist, so sind wir im Herrn der Zuversicht, daß treue Söhne der Kirche niemand anders ihr Ohr leihen werden als dem obersten Haupt der Kirche und den obersten Hirten"[1]).

Ungern haben wir uns zu einer Gegenwehr gegen *Récalde-Baumgarten* entschlossen und ungern gewährt die Schriftleitung uns hier den Raum dazu. Allein sind wir die ersten, die den Pamphletisten in die heiligen Hallen der Gelehrsamkeit hinein ziehen? Ein Vorwurf soll hier gegen niemand erhoben werden, am wenigsten gegen den geschätzten Herausgeber der Theologischen Revue, der sich auf seine Mitarbeiter verlassen muß. Wenn aber in einem wissenschaftlich gehaltenen, geachteten Literaturblatt eine Besprechung erscheint, die einer glänzenden Reklame für *Récalde* gleichkommt, so mag es hingehen, daß für die Richtigstellung ebenfalls wieder eine wissenschaftliche Zeitschrift in Anspruch genommen wird. Unsere Widerlegung ist lang ausgefallen, aber wenn gezeigt werden soll, daß wirklich die besprochenen Pamphlete ihrem inneren Werte nach keine Besprechung verdienen, so mußte einigermaßen in Einzelheiten eingegangen werden.

Wenn die Leiter des zu Anfang gezeichneten Feldzugs schon für den 3. Schuß kein besseres Pulver finden

[1]) An den Erzbischof von Sorrent am 24. Januar 1766, a. a. O. III 159.

als ein paar veraltete, herzlich langweilige Streitschriften aus dem 17. Jahrh., wenn sie an 4. Stelle gar ihre Zuflucht zu einem *Margon* nehmen, so möchte man denken, der Krieg könne nicht lange mehr währen. Aber es könnte doch auch die umgekehrte Rechnung stimmen: wenn die Veranstalter des Unternehmens sogar mit Margonaden sich zufrieden geben, so fehlt es nicht an Schriften ähnlicher Güte, mit denen sie auch in Zukunft uns zu beglücken imstande sind, und wir mögen uns also auf ein Dutzend Nachfolger der bisher erschienenen 4 Schriftchen gefaßt machen[1]). Wie dem auch sei, wir gedenken nicht weiter zu antworten, auch dann nicht, wenn die künftigen Schriftchen von neuem mit Pauken und Trompeten der Aufmerksamkeit gelehrter Kreise empfohlen werden. Aus welchem Geist der Angriff stammt, ist genügend an den 4 ersten seiner Kinder gezeigt.

[1]) Wie wir hören, wird in dem Augenblick, da wir dies schreiben, Rom mit Broschüren gegen *Bellarmin* überschwemmt.

# Literaturberichte

## Rezensionen und kürzere Anzeigen

1. *L. Baur*, **Metaphysik**. (Philos. Handbibliothek VI. Band.) Kösel-Pustet, Kempten 1922. 8° 502 S. Gr. M 40.—.

2. *G. von Hertling*, **Vorlesungen über Metaphysik.** Herausgegeben von *M. Meier* (Sammlung Kösel 93). Kösel-Pustet, Kempten 1922. 12° 137 S.

3. *O. Willmann*, **Pythagoreische Erziehungsweisheit.** Aus dem literarischen Nachlaß herausgegeben von *W. Pohl*. Herder, Freiburg 1922. 12° 109 S.

1. Die Metaphysik von Prof. *Baur*, aus eigenen langjährigen Vorlesungen hervorgegangen, faßt dem Plan der „Handbibliothek" entsprechend alle metaphysischen Fragen zusammen, sowohl die der Ontologie wie die zahlreichen metaphysischen Fragen der Naturphilosophie, Psychologie und Gotteslehre. Es ist durchaus, was in hohem Grade anzuerkennen ist, die aristotelisch-thomistische Metaphysik, die hier geboten wird; überall wird auch ausdrücklich auf den hl. *Thomas* hingewiesen. Diese Anlehnung an die Philosophia perennis, „deren Richtigkeit und Wahrheitsgehalt mir von Jahr zu Jahr", wie der Verf. sagt, „zur tieferen Überzeugung geworden ist", ist aber auf Schritt und Tritt begleitet von gut orientierter Berücksichtigung der modernen Gedankenbewegungen und Fragestellungen. Die Fülle der Einzelfragen ist so groß, daß wir auf Besonderheiten nicht eingehen können. Eines würde vielleicht den Wert des Buches noch erhöhen, eine schärfer umrissene Herausarbeitung der einzelnen Fragestellungen und Begriffe behufs leichterer Auffassung für Anfänger und für das Selbststudium, sowie eine etwas schärfere Durchführung mancher Beweise, die einem kritischen Leser öfters ein Ob und Aber übrig lassen. Oft ist der Grund zu große Knappheit dort, wo der springende Punkt ist. Es hängt das etwas zusammen mit dem Plan

der „Handbibliothek", nach dem der gesamte metaphysische Stoff, also das Wichtigste der ganzen Philosophie, auf einen Band zusammengedrängt werden mußte. Dieser Einteilungsplan dürfte auch andere Mißlichkeiten haben. Wenn aus Psychologie und Naturphilosophie die metaphysischen Stoffe herausgebrochen werden, so verlieren beide den philosophischen Charakter und, was mehr ist, sie laufen Gefahr, durch diese Loslösung von der Philosophie an Wahrheit und Klarheit Schaden zu leiden. Dazu kommt noch ein anderes. Das Vorurteil von heute, das noch lange nicht gebrochen ist, sieht in der Metaphysik nur eine Pseudowissenschaft, jedenfalls nicht eine vollgültige Wissenschaft, und will sie deshalb aus dem Gefüge der Wissenschaft ausgeschaltet haben. Vielleicht ein neuer Grund, im Gegensatz zu dieser Methode, um diesem Vorurteil keinen Vorschub zu leisten, die Metaphysik in ihrem organischen Zusammenhang mit den übrigen Teilen zu belassen. Sonst ist aber das Werk selbst von einer Abschwächung der Metaphysik weit entfernt, im Gegenteil überall von dem Bestreben beseelt, ihr die hohe Bedeutung, die ihr gebührt, zu wahren und zu sichern.

2. In einem neuen Köselbüchlein werden uns die metaphysischen Vorlesungen von *Hertling*, die derselbe jahrzehntelang gehalten, von einem seiner dankbaren Schüler im Drucke dargeboten. Sie sind ein sehr kurzgefaßtes Diktat, das dann durch Erläuterungen, die aber der Herausgeber nicht eingefügt hat, dem Verständnis näher gebracht wurde. Sie behandeln das gesamte Gebiet der Metaphysik, freilich äußerst knapp; mit größerer Vollständigkeit die Grundbegriffe der Ontologie und Gotteslehre, weniger vollständig die kosmologischen Stoffe, wohl unzureichend die Fragen der Psychologie. *Hertlings* Metaphysik ist aus *Aristoteles* und der Scholastik herausgewachsen, aber auch durch *Trendelenburg* und besonders *Lotze* sehr beeinflußt, dessen antimaterialistische Philosophie auf *H.* stark eingewirkt hat. Aber sie ist durchaus mit Selbständigkeit und Eigenart aufgebaut, dazu in feingeschliffene sprachliche Form gefaßt. In nicht wenig Punkten, die nicht direkt die Weltanschauung berühren, weicht sie von den aristotelisch-thomistischen Anschauungen ab; man wird vielleicht sagen können, daß es nicht überall zum Vorteil war und ein engerer diesbezüglicher Anschluß manchen Darlegungen mehr Bestimmtheit und Richtigkeit gegeben hätte. Die Vorlesungen sind mit spekulativer Schärfe und logischer Klarheit durchgeführt. Da sie vielfach ihrem Inhalte nach etwas Individuelles haben, auch manche Lücken aufweisen, wird man sie wohl selten als Leitfaden für Lehrzwecke verwenden. Aber die bedeutsame Geistes-

arbeit dieses echten Philosophen, wie es *H.* immer war, wird jedem viel Belehrendes und Beachtenswertes bieten und deshalb ist die Herausgabe sehr zu begrüßen.

3. Das nette Büchlein, das wir an dritter Stelle anführen, ist eine nachgeborene Frucht von *Willmanns* Geiste. Und sie trägt auch ganz die Physiognomie seines Erzeugers. Die idealen Prinzipien in Philosophie und Pädagogik zu lehren und zwar in weiser Anlehnung an alterprobte Tradition, das war ja immer sein Streben und Schaffen. Diesen Geist trägt auch die vorliegende Schrift. In edler, etwas gehobener, aber durchaus leichter Sprache führt es dem Leser den alten Weisen von Samos vor, seine Reisen, sein Forschen und Wissen, seine berühmte Erziehungs- und Lehrtätigkeit in Kroton auf Sizilien und seine dortigen Schöpfungen. Was diese betrifft, so unterscheidet *Willmann* den pythagoreischen Bund mit seiner gemeinsamen religiös gehaltenen Lebensordnung, deren Gebote vielfach in Sinnsprüchen zusammengefaßt waren, und die Erziehungs- und Unterrichtsanstalt, in der ausgewählte Jünglinge für den Bund herangebildet werden sollten, in langsam aufsteigenden Lehrstufen. Es sind das die unterste Stufe des schweigenden Lernens, dann die der Hörer mit gedächtnismäßiger Lernarbeit, hernach die der Mathematiker mit der Schulung zur Wissenschaft, endlich die der Sebastiker, die in die „heilige Kunde", die Lehre über Seele, Unsterblichkeit und G[illegible]heit eingeführt wurden. Der Verf. zeichnet das Bild an der Hand der Überlieferung, wie sie in der pythagoreischen Schule weiterlebte. Wir wissen, daß dieselbe vielfach unsicher und von Sagen durchwirkt ist, namentlich wie sie in der späteren Zeit nach 800 Jahren durch *Porphyrius* und *Jamblichus* dargestellt worden ist. Der Verf. betont das auch wiederholt, bemerkt aber wohl mit Recht, daß trotzdem das Bild im Ganzen der Wirklichkeit entsprechen dürfte. Die Lehren und Schöpfungen von Kroton mit ihrer Betonung des religiösen Elements, ihrer Vertiefung der Bildung durch das zur Philosophie führende mathematische Studium, ihrem Idealismus, ihrer Betonung des sozialen Elements haben der griechischen Bildung, Wissenschaft und Erziehung befruchtende Elemente zugeführt, die auf *Plato* und *Aristoteles* und durch sie auf die Nachzeit übergegangen sind. Und sie haben noch heute ihre Bedeutung.

„Die Forderungen", sagt abschließend der Verf., „der Erziehung die Religion zur Grundlage zu geben, zur Wissenschaft durch strenge Geistesschulung hinaufzuführen, Natur und Menschenleben aus übergreifenden Prinzipien zu erklären, das Arbeiten an der sittlichen Vervollkommnung zugleich individuell und sozial zu gestalten, alles Lernen und Lehren als Erringen eines Lehrgutes geistiger Natur zu

begreifen", sie haben heute noch ihre große Bedeutung gegen „den Wahn einer religionslosen Erziehung, die Flachheit einer utilitaristisch angelegten Bildung, die Halbheit einer nicht auf den ganzen Menschen gerichteten Jugendbildung, das Auseinanderfallen von Individual- und Sozialpädagogik, von didaktischem Formalismus und Materialismus".

Der Historiker der Pädagogik und der praktische Pädagoge werden das treffliche Büchlein gern lesen und dem Herausgeber Dank wissen nicht nur für die pietätvolle Tat gegen den Verewigten, sondern auch für die wertvolle Bereicherung der pädagogischen Literatur.

Innsbruck. Josef Donat S. J.

**Die Erkenntnislehre Olivis.** Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt von *Bernhard Jansen S. J.* Berlin, Dümmler, 1921. gr. 8°. XIII, 125 S.

Der Veröffentlichung dieser Studie ist eine zehnjährige Beschäftigung mit *Olivi* und die Abfassung mehrerer Abhandlungen über denselben Autor vorausgegangen. Die Studie verrät denn auch Seite für Seite innige Vertrautheit mit dem Quellenmaterial und eine staunenswerte Belesenheit in der einschlägigen Literatur. Dazu kommt eine vorzügliche Darstellungsgabe. Die Einteilung ist übersichtlich und systematisch voranschreitend. Aus dem reichen Inhalt der 13 Kapitel sei das Wichtigste herausgehoben:

1. K. Die scholastische Erkenntnislehre des 13. Jahrh. beschäftigt sich am meisten mit folgenden Fragen: 1) entstehen die höhern Erkenntnisse durch göttliche Erleuchtung oder durch Abstraktion? 2) erkennt der Verstand zuerst das Einzelne oder das Allgemeine? 3) erfaßt die Seele sich selber intuitiv oder durch schlußfolgerndes Denken? Der Augustinismus bejaht je das erste, der Aristotelismus je das zweite. — 2. K. Die philosophische Eigenart *Olivis* ist im allgemeinen Anschluß an Augustinus und heftiger Kampf gegen *Thomas* und die Neuplatoniker. Er vereinigt einen stark spekulativen mit einem stark empirischen Zug, verhält sich der Autorität gegenüber kritisch und selbständig, aber doch in der Entscheidung scheu zurückhaltend. — 3. K. Die zusammenfassende Darstellung der Erkenntnislehre *Olivis* findet sich in den Fragen 72—74 des Kommentars zum 2. Buch der Sentenzen, den *Ehrle* 1880 nach langem Suchen in der Vatikanischen Bibliothek entdeckte. Eine Ergänzung bilden in Bezug auf die Stellung *Olivis* zur Erleuchtungstheorie die größtenteils auch von *Ehrle* entdeckten Handschriften der Borghesianischen Bibliothek[1]).

[1]) Inzwischen hat P. *Jansen* Frage 1—48 der Vat. Hs. heraus-

Das 4. K. zeichnet die Grundlinien der Psychologie *Olivis*. Eigenartig ist bei ihm außer dem Verhältnis der drei Seelenteile zur geistigen Materie auch dasjenige der Seelenkräfte zur Seelensubstanz: sie sind integrierende Bestandteile derselben. — 5. K. Sein Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff steht einerseits auf einem „durchaus naiven und unwissenschaftlichen Standpunkt": die Fähigkeit erfaßt den fernen Gegenstand durch einfaches Sichhinwenden. Ganz modern ist dagegen die „Auffassung des Erkennens als eines Meinens, Bezeichnens von Etwas, eines Hinweisens, sich Beziehens auf einen Sachverhalt". — 6. u. 7. K. *Olivi* leugnet im Gegensatz zu den meisten Scholastikern den ursächlichen Einfluß des Gegenstandes auf das Subjekt und im Zusammenhang damit die Notwendigkeit einer Species impressa als Wirk- und Formal-Ursache der Erkenntnis. Dadurch wird das Subjekt zur Totalursache nicht nur der geistigen, sondern auch der sinnlichen Erkenntnis. Der Gegenstand spielt dieselbe Rolle wie der Terminus bei der Relatio. Er oder sein Stellvertreter, das Erinnerungsbild sind unerläßlich notwendig. Die Gründe gegen die Species impressa decken sich großenteils mit jenen, die die Nominalisten im folgenden 14. Jahrh. vorbringen. — 8. K. Die Verbindung der Erkenntniskraft mit dem Gegenstand wird hergestellt durch ein „virtuelles Austreten derselben, die vom Subjekt bis zum fernsten Objekt reicht". — Als das „wertvollste Lehrstück in der ganzen Erkenntnislehre *Olivis* bezeichnet *J.* seine Theorie von der „Colligantia der Seelenkräfte". Wie beim Hervorbringen einer neuen Form die hervorbringende Tätigkeit nicht unmittelbar auf die neue Form geht, sondern die Materie so disponiert, daß sie selbst die neue Form hervorbringt, so wird auch das geistige Erkennen nicht unmittelbar vom sinnlichen beeinflußt, und ebenso das Wollen nicht unmittelbar vom Erkennen. „Der tiefste metaphysisch-psychologische Grund, warum das so geheimnisvolle Einwirken der sinnlichen Akte auf die geistigen und umgekehrt möglich ist, ist der Zusammenschluß von Leib und Seele in der geistigen Materie: weil bei jedem sinnlichen Akt bereits die geistige Materie mitschwingt, in die letztlich sowohl die niederen als auch die höheren Fähigkeiten münden, deshalb wird sich auch die Anima intellectiva in ganz entsprechender Weise betätigen" (81/82). Gedrängt durch die Schwierigkeit, die im thomistischen Begriff der „Causalitas instrumentalis phantasmatum in intellectum" liegt, haben später Thomisten auf diese Theorie zurückgegriffen, natürlich mit Weglassung der eigentümlichen Informationslehre *Olivis*. Ihnen hat sich *Suarez* angeschlossen. — 10. u. 11. K. Während Olivi über das sinnliche Er-

gegeben. Quaracchi 1922. Dieses Werk wird in dieser Zeitschrift an anderer Stelle besprochen werden.

kennen nur dürftige Bemerkungen macht, beschreibt er eingehend den Verlauf des geistigen. Er lehnt dabei sowohl die Erleuchtungs- als auch die Abstraktionstheorie ab. Seine eigene Theorie enthält in der endgültigen Fassung des Vat. folgende zwei wesentliche Punkte: 1) Ablehnung der Augustinischen Erleuchtungslehre und Ableitung der höhern Erkenntnisse aus der Erfahrung, 2) den Übergang von der Sinnes- zur Verstandeserkenntnis vermittelt die Colligantia potentiarum. — 12 K. Die Seele erkennt sich selbst durch ihre Akte, wie dies auch *Thomas* lehrt. Dazu gesellt sich jedoch die unmittelbare Schau der Seelensubstanz, wie sie *Augustin* gelehrt. — Das 13. und letzte K. würdigt den Wahrheitswert, die Quelle und die befruchtende Wirkung der Erkenntnislehre *Olivis*.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

**Kant und die katholische Wahrheit.** Von *August Deneffe S. J.* Freiburg, Herder, 1922. 8° X, 200 S.

Die Schrift ist zur Einführung weiter gebildeter Kreise in Kants Lebenswerk weit besser geeignet als alle mir bekannten. Sie opfert weder die Zuverlässigkeit der Gemeinverständlichkeit, noch auch umgekehrt. Dieser Vorzug ist umso höher anzuschlagen, je schwieriger es ist, *Kants* Gedanken richtig zu erfassen und sie andern getreu und verständlich wiederzugeben.

Der erste, geschichtliche Teil der Schrift umfaßt 5 Kapitel: *Kants* Leben; seine Schriften; die Kritik d. r. V.; Schwierigkeit im Verständnis *Kants*; Woher *K.s* Einfluß? Die Lichtpunkte im Lebensgang des Königsberger Professors sind mit liebevoller Sorgfalt verzeichnet; die Dankbarkeit gegen seine braven und frommen Eltern, die energische Überwindung seiner Melancholie, sein Wohltätigkeitssinn. Welchen Einfluß die Kr. d. r. V. auch auf katholische Kreise ausgeübt, zeigt die stattliche Anzahl katholischer Professoren, die zu seinen Anhängern zählten (S. 37).

Der zweite, philosophische Teil gibt eine „Kritik der Kantischen Kritik". Im 7. Kap. über *Kants* Phänomenalismus verwundert man sich zunächst, daß nur die Raumlehre angeführt und gewürdigt wird, da doch eine andere wichtige Grundlage seines Phänomenalismus die Lehre vom transzendentalen Schematismus bildet. Das Versäumte wird jedoch im folgenden Kap. über *K.s* Agnostizismus teilweise nachgeholt. Vorzüglich ist im 9. Kap. der Vergleich zwischen Kants und des Aquinaten Haltung gegenüber den Beweisen, daß wir keine vollkommene Gotteserkenntnis erwerben können. *Thomas* hat sich mit der analogen Erkenntnis zufrieden gegeben. *Kant* dagegen zog aus der Tatsache,

daß wir keine „eigentliche" Erkenntnis Gottes haben können, den Schluß, daß wir überhaupt keine haben können. Das Gleiche ließe sich noch in verstärktem Grade von der Erkenntnis der Dinge an sich überhaupt sagen. Das 10. Kap. beantwortet die Frage: war *K.* gottesgläubig? Hier fällt der rationalistische Wissenschaftsbegriff *K.s* schwer in die Wagschale. Nach seiner Methodenlehre gilt nur die mathematische und die naturwissenschaftliche Erkenntnis als „Wissen"; alles andere Fürwahrhalten als „Glaube".

Der dritte, theologische Teil stellt *K.s* Lehren über natürliche Gotteserkenntnis, Gottesdienst und übernatürlichen Glauben den entsprechenden Lehren der katholischen Kirche gegenüber. Hier enthüllt sich die ganze Gefährlichkeit des *Kant*ischen Systems. Wäre diese Seite des Systems mehr bekannt, hätte es nicht vorkommen können, daß sogar katholische Geistliche an die Kirche das Ansinnen stellten, sie sollte die *Kant*ische Philosophie in gleicher Weise als Vorhalle ihres theologischen Lehrgebäudes gelten lassen wie die des hl. *Thomas*.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

**De Scientia Beata in Anima Christi,** Disquisitio dogmatico-scholastica auctore *Vincentio Kwiatkowski*. Ex officina „Książnica Polska" Leopoli, Varsoviae.

Die vorstehende Schrift kann als eine willkommene Ergänzung zu den früher über denselben Gegenstand erschienenen von *Marié* und *Graber* (vgl. diese Zeitschrift 1917, 545 ff u. 1921, 271 ff) betrachtet werden. Wie der Verf. in der Vorrede mitteilt, wurde er zur Abfassung der Schrift durch das Decretum S. Officii vom 5. Juni 1918 angeregt, in dem die Kongregation auf die Anfrage Utrum tuto doceri possit, placitum quorundam recentiorum de scientia animae Christi limitata non esse minus recipiendum in scholis catholicis, quam veterum sententia de scientia Christi universali? eine verneinende Antwort gab. Jedoch wird die Untersuchung und Beweisführung nicht auf die Ausdehnung der übernatürlichen menschlichen Erkenntnis Christi während seines sterblichen Lebens oder seine relative Allwissenheit eingeschränkt, sondern sie erstreckt sich auch auf die Tatsächlichkeit selbst der beseligenden Gottschauung. Diese Fragen über die Tatsächlichkeit der Gottschauung einerseits und die relative Allwissenheit andererseits sind ja eng verknüpft und können deshalb gewiß den Vorwurf einer wissenschaftlichen Arbeit bilden; aber sie unterscheiden sich doch formell ganz wesentlich und so ist es eine Forderung der Methodik, daß sie in der Untersuchung und Beweisführung streng geschieden werden.

Mit der Gottschauung Christi ist an und für sich noch nicht die relative Allwissenheit gegeben und mit dieser ist hinwiederum nicht auch jene zugleich erwiesen (vergl. dazu diese Zeitschrift 1921, S. 271 ff). Der Verf. entspricht dieser methodischen Forderung bei der Beweisführung aus der hl. Schrift im wesentlichen, indem er im 1. Kapitel die Tatsächlichkeit der Gottschauung, im 2. die relative Allwissenheit durch die Gottschauung zu erweisen sucht. Aber gegen die Beweisführung des 2. Kapitels ergibt sich bei näherem Zusehen die Schwierigkeit, daß die relative Allwissenheit nicht allein und deshalb nicht notwendig durch die visio intuitiva gegeben ist, sondern auch durch die scientia infusa gegeben sein kann. Der Verf. scheint das erstere anzunehmen; jedenfalls aber ist die besagte Schwierigkeit nicht in genügender Weise ausgeschlossen (vergl. diese Zeitschrift a. a. O.).

Weniger erscheint der erwähnten methodischen Forderung entsprochen in der Beweisführung aus der Überlieferung. Der Verf. unterläßt zwar nicht, bei einzelnen der angeführten Zeugnisse auf ihre Bedeutung und Beweiskraft für beide aufgestellten Sätze hinzuweisen; aber es wäre ohne Zweifel klarer und übersichtlicher und deshalb entsprechender und vorteilhafter gewesen, eine reinliche Scheidung eintreten zu lassen. Übrigens hat er sich die Beweisführung nicht leicht gemacht, sondern große Sorgfalt auf dieselbe verwendet. Beim Traditionsbeweis werden eine ganze Anzahl von Stellen angeführt, die gewöhnlich übergangen werden; manche scheinen nicht mit Unrecht herangezogen zu werden; aber einzelne liegen der behandelten Frage doch etwas zu ferne und dürften zur Beweisführung kaum etwas beitragen. Man kann wohl in unserer Frage über die beseligende Gottschauung Christi auch kaum von einem status pacificae possessionis vor den im 4. Jahrh. beginnenden Kontroversen reden.

Besonders sorgfältig und eingehend, wenn auch etwas umständlich wird der Schriftbeweis für die Tatsächlichkeit der Gottschauung Christi geführt. Neben den Stellen aus Joh (1,17 ss; 3,1—12; 8,12—14) verwendet der Verf. Hebr 1,1 ss und stützt sich hier besonders darauf, daß Christus seiner Menschheit nach im Moment der Menschwerdung nicht bloß zum Sohn Gottes, sondern auch zum Erben der himmlischen Güter gesetzt wurde. Der Grund erscheint triftig in der vom Verf. gemachten Annahme, „Nulla apparet ratio, cur Christum hominem statim, a primo instanti incarnationis actu habuisse hanc visionem non dicamus". Auch diese Annahme ist richtig, aber sie müßte doch gegen die Schwierigkeiten aus der Freiheit und den Leiden Christi u. a. erwiesen und verteidigt werden. Auch mit den eingehenden und sorgfältigen Erörterungen des Verf.s erscheint die Lehre der hl. Schrift

über die Gottschauung Christi nicht erschöpfend wiedergegeben und ausgebeutet zu sein. Ich verweise hier noch auf Jer 31,32 und insbesondere auf Joh 3,13; 12,26; 17,24. Alle diese Texte, besonders die aus dem Johannesevangelium, dürften bei näherem Zusehen die Grundlage zu einem stichhaltigen Beweis bieten (vergl. insbes. zu Joh 3,13 *Kleutgen*, Theologie der Vorzeit III S. 281 ff. u. *Billot*, De Verbo Incarnato, Thes. 20). — Ferner wird in der hl. Schrift dem Erlöser niemals Glaube an Gott und die göttlichen Geheimnisse zugeschrieben, sondern er ist der „auctor et consummator fidei" und besitzt die bestimmteste und sicherste Kenntnis Gottes und der göttlichen Dinge, insbesondere auch das klarste und sicherste Selbstbewußtsein seiner Gottessohnschaft. Diese und andere Momente finden nur in der gleichzeitigen Gottschauung ihre genügende Erklärung; sie verdienen deshalb eine eingehende Erwägung.

Im 2. Teile seiner Schrift erörtert *K.* den innigen Zusammenhang zwischen der persönlichen Vereinigung der Menschheit Christi mit dem ewigen Worte einerseits und der seligen Gottschauung andererseits und verteidigt im allgemeinen mit Geschick und wirksam, daß die Theologen mit Recht die letztere aus der ersten erschlossen haben. Freilich ist die Behandlung nicht erschöpfend und in bezug auf den einen oder anderen Punkt darf und wird mancher Theologe anderer Ansicht sein. Doch können solche Differenzen hier nicht weiter ausgeführt werden.

Leider finden sich in der Schrift nicht wenige Druck- oder Schreibfehler und die lateinische Darstellung entbehrt nicht selten der Durchsichtigkeit und Genauigkeit, so daß bei einzelnen Sätzen selbst der Sinn gestört erscheint. — Nichtsdestoweniger kann die Schrift *K.s* im ganzen als ein trefflicher Beitrag zur Verteidigung und Erklärung einer zwar gewissen, aber doch auch in einzelnen Punkten dunklen und schwierigen Lehre gewertet werden.

Innsbruck. Josef Müller S. J.

**Summa Theologica** ad modum commentarii in Aquinatis Summam praesentis aevi studiis aptatam. Auctore *Laur. Janssens O. S. B.*, Abb. tit. Montis Blandini, S. Th. Dr. hon. c. univers. Lovaniensis. Friburgi i. Br., Herder. Tom. VII: De hominis natura. XXII + 863 p. 1918. — Tom. VIII: De hominis elevatione et lapsu. XX + 791 p. 1919. — Tom. IX: De gratia Dei et Christi. XVIII + 699 p. 1921. gr. 8°.

Nach einer längeren, wohl durch die Kriegszeit bedingten Unterbrechung sind in dem kurzen Zeitraume von 4 Jahren drei weitere stattliche Bände der umfangreichen Summa theologica

des inzwischen zur bischöflichen Würde erhobenen Verfassers erschienen.

Der erste ist ein Kommentar zu I q. 75—93 u. q. 118 und behandelt die gesamte Psychologie des hl. Thomas. Da heutzutage die Gebiete der Philosophie und Theologie streng von einander geschieden werden und rein philosophische Fragen nicht mehr wie zur Zeit der Hochscholastik in theologischen Werken behandelt zu werden pflegen, wäre es vielleicht angezeigt gewesen, nur jene Fragen aus der Psychologie und Anthropologie zu berücksichtigen, die zugleich auch das Offenbarungsgebiet berühren, wie z. B. die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, ihre unmittelbare Erschaffung von Gott, ihr Verhältnis zum Leib als Wesensform desselben und die Entstehung des ersten Menschenpaares. Da *J.* sein Werk als eine Art Kommentar zur theologischen Summe des hl. Thomas bezeichnet, wäre es wohl am Platze gewesen, wenn er den Text des englischen Lehrers etwas eingehender analysiert und erklärt und die Schwierigkeiten, die besonders den in der thomistischen Terminologie noch nicht bewanderten Anfängern bei der Lektüre nicht selten aufstoßen, berücksichtigt hätte; meistens wird der Inhalt des corpus articuli nur in einer tabellarischen Übersicht geboten. Bezüglich des Sinnes der Definition des Konzils von Vienne über die Seele als Wesensform des Teiles wären die neueren Arbeiten von P. *B. Jansen S. J.* über die Irrlehre Olivis zu berücksichtigen gewesen, durch welche es erst möglich wurde, die Tragweite dieser Definition klar zu erkennen. Mit der Ansicht des Verf.s, daß nach Thomas das Phantasma vom intellectus agens eine physische virtus instrumentalis zur Hervorbringung der species intelligibilis erhält, kann ich mich nicht einverstanden erklären; denn da nach Thomas das agens principale nicht zugleich mit dem Werkzeug, sondern nur mittelbar durch dasselbe die Wirkung hervorbringt, so müßte man annehmen, daß die species intelligibilis unmittelbar nur vom Phantasma erzeugt wird und die Tätigkeit des intellectus agens darauf beschränkt ist, dem Phantasma eine werkzeugliche Kraft einzuflößen; das lehrt aber Thomas sicherlich nicht.

Im zweiten Band behandelt der hochwürdigste Verf. die Erhebung des ersten Menschen in den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit und die Erbsünde. Die Begriffe des ordo naturalis, supernaturalis und praeternaturalis werden klar und lichtvoll erklärt. Besonders weit verbreitet sich der Verf. über das donum integritatis und das Schamgefühl. In einem wertvollen Anhange werden die Ansichten der schismatisch-orthodoxen Theologen über den Urzustand dargestellt. Mit vollem Recht wird betont, daß

nach Thomas die heiligmachende Gnade ein Wesensbestandteil der iustitia originalis ist und demnach das Wesen der Erbsünde als eine Beraubung der Gnade aufzufassen ist.

Der dritte und für den Fachtheologen interessanteste Band hat das schwierige Thema der Gnade zum Inhalt. Wer diesen Traktat nach seiner historischen Entwicklung verfolgt hat, wird gestehen, daß es hier noch eine große Menge äußerst subtiler Probleme gibt, die trotz der vielen bereits vorhandenen Monographien bis jetzt noch ungeklärt sind. Der Verf. will sich möglichst enge an Augustin anschließen und dessen Lehre getreu wiedergeben; er glaubt auch, daß zwischen diesem und dem hl. Thomas in der Gnadenlehre eine vollkommene Harmonie bestehe. Er verwirft in gleicher Weise den strengen Thomismus mit seiner die Willensfreiheit gefährdenden physischen Prädetermination und den Molinismus, der die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade durch die scientia media erklären will. Daß die gratia efficax eine besondere Wohltat Gottes sei, glaubt er dadurch beweisen zu können, daß sie eine Wirkung der von jeder Voraussicht der Verdienste unabhängigen Vorherbestimmung zum ewigen Heile ist; aber damit ist noch nicht erklärt, wie jene wirksame Gnaden, die Gott auch öfters solchen gibt, die verloren gehen, ein besonderes Geschenk sind. Wie er sich selbst die Vereinbarkeit der unfehlbaren Wirksamkeit der Gnade mit der menschlichen Freiheit ohne physische Prädetermination und scientia media denkt, ist nicht recht ersichtlich. Seine Ausführungen über diesen Kardinalpunkt der Gnadenlehre sind zu kurz und unbestimmt, um jemanden zu überzeugen. Die Kernfrage ist die: Ist die wirksame Gnade derart, daß sie ihrer Natur nach den aktuellen Widerstand des Willens ausschließt, oder ist sie so beschaffen, daß mit ihr auch der gegenteilige Willensakt zusammenbestehen kann? Im ersten Falle haben wir eine Prädetermination des Willens, welche die Freiheit des Willens, anders zu handeln, aufhebt; im andern Falle fragt es sich, wie Gott unfehlbar wissen kann, daß der Wille dem Zuge der Gnade folgt, wenn er keine scientia media besitzt. Der Verf. gibt selbst zu, daß hier eine große Schwierigkeit vorliege (S. 653); richtiger müßte es heißen, es liege eine Unmöglichkeit vor. Die Annahme, daß alle Dinge ihrem Sein nach Gottes Erkenntnis ewig gegenwärtig sind, beseitigt die Schwierigkeit nicht. Denn es fragt sich, worin diese ewige Gegenwart ihren Grund hat, ob im Willensdekret Gottes, solche Gnaden zu geben, die einen aktuellen Widerstand des Willens ausschließen, oder in der freien Willensbestimmung des Menschen, der dieser Gnade Folge leistet, obwohl er auch das Gegenteil leisten könnte. Aus diesem Dilemma gibt es keinen gangbaren Ausweg.

Ob die Ansicht *Js'* mit der Lehre Augustins übereinstimmt, kann hier nicht untersucht werden; ich halte dafür, daß wir bis jetzt noch weit davon entfernt sind, eine adäquate Darstellung der augustinischen Gnadenlehre zu besitzen. Das Gleiche gilt m. E. auch von Thomas, da man es bis jetzt unterlassen hat, dessen Lehre von der Bewegung des Willens durch Gott auf ihre wahren Fundamente zurückzuführen. Daß Thomas keine übernatürliche aktuelle Gnade und keine übernatürlichen Akte kennt, welche der Eingießung der Habitus vorausgehen, wie man bisher allgemein angenommen hat, glaube ich hinlänglich in den beiden ersten Heften des heurigen Jahrgangs dieser Zeitschrift bewiesen zu haben.

Der Hauptvorzug der Summa theologica *Js* besteht nicht so sehr in einer tiefgründigen Spekulation, als vielmehr in einer ungewöhnlich reichen Menge von Material, das aus der älteren und neueren Literatur zusammengetragen ist. In bunter Mannigfaltigkeit ziehen da vor unserem Geiste vorüber nicht bloß die Kirchenväter und Scholastiker der vor- und nachtridentinischen Periode, sondern auch Aszeten, Mystiker, Prediger, Philosophen, Profanschriftsteller und selbst Dichter in fast allen neueren Sprachen. In unzähligen Korollarien sucht der Verf. das katholische Dogma in engste Verbindung zu bringen mit dem praktischen Leben und seinen Bedürfnissen und nimmt Stellung gegenüber den verschiedenartigsten modernen Kulturströmungen. Darum ist auch sein Stil nicht gelehrtenmäßig trocken, sondern lebensvoll, warm und zum Herzen sprechend. Gegenüber einigen neueren Autoren, welche ihre eigenen Meinungen nur dadurch empfehlen zu können glauben, daß sie die gegenteiligen Ansichten verzerren, um sie als grundfalsch, wenn nicht gar als unkirchlich hinstellen zu können, berührt die große Mäßigung, mit welcher der Verf. den Wahrheitsgehalt auch jener Systeme anerkennt, die er ablehnt, äußerst wohltuend. Wahrhaft golden sind die Sätze, die er im Vorwort zum 8. Bande anläßlich des neueren Streites über die von der Congregatio studiorum am 27. Juli 1914 herausgegebenen Sätze bezüglich der Lehre des hl. Thomas schreibt: „Quidquid S. Sedes in favorem doctrinae S. Thomae declarat, animo plene docili, quin et plaudenti recipimus; eo scilicet sensu ab ipsa S. Sede intento. Quemcumque autem gressum, etsi tenuem, ulterius privata interpretatione motum, censemus nocivum magis quam utilem, utpote in detrimentum non modo legitimae libertatis, quam Summi Pontifices inculcare numquam destiterunt, sed et ipsius magisterii, quod S. Thomas ad stimulanda, non ad praefocanda ingenia tanto praestigio exercet".

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

**Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii.** Auctore Dr. *Joanne Stufler S. J.* theol. dogm. prof. in univers. Oenipontana. Tyrolia, Oeniponti, 1923. XX + 423 p. kl. 8°. K 60.000.

Seit dem Beginne des großen Kampfes zwischen *Bannez* und *Molina* über das Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit, der seither die katholischen Theologen in ihrer Mehrzahl in zwei sich nicht selten gegenseitig mit Leidenschaftlichkeit befehdende Lager scheidet, ist immer wieder die Frage gestellt worden: Auf welcher Seite steht der hl. *Thomas*? Begreiflicherweise suchte jede der beiden streitenden Parteien ihn für sich in Anspruch zu nehmen und aus dem Arsenal seiner Werke Waffen zum Kampfe gegen die andere herzunehmen. Aber im Laufe der Zeit wurden immer mehr Stimmen laut, der Aquinate stehe außerhalb der beiden mit einander ringenden Parteien und nehme eine Mittelstellung ein; es wurden neue Interpretationsversuche gemacht, die wieder neue Kontroversen hervorriefen, aber bis jetzt noch zu keinem alle befriedigenden Resultate führten. Und doch wäre bei der überragenden Stellung, welche der englische Lehrer in der katholischen Theologie einnimmt, eine Einigung der Gemüter über seine wahre Lehre dringend notwendig, da das Problem, wie göttliches Wirken und menschliche Freiheit ineinander greifen, eine der vitalsten Fragen der Theologie ist.

Von der Überzeugung ausgehend, daß das lichtvolle Genie des hl. *Th.* trotz des Dunkels, in das seine Ansicht gehüllt zu sein scheint, auf eine Frage von so eminenter Wichtigkeit, die er so oft behandelt, ganz gewiß auch eine klare und präzise Antwort gegeben hat, und von dem Wunsche beseelt, seine wahren Gedanken zu ergründen, habe ich mich seit einer Reihe von Jahren mit allem Eifer auf das Studium seiner Werke verlegt, um unbehindert und unbeeinflußt von allen Schulmeinungen *Th.* aus sich selbst kennen zu lernen. Denn angesichts der bisherigen, in ihren positiven Leistungen unbefriedigenden Erklärungsversuche konnte ich mich des Gedankens nicht erwehren, daß man vielleicht in der Hitze der Polemik und in dem Bestreben, den englischen Lehrer zum Verteidiger der bereits feststehenden eigenen Meinung zu stempeln, einen wesentlichen Punkt seiner Lehre übersehen habe. Die Frucht dieser meiner Studien habe ich in dem oben angezeigten Werke niedergelegt.

Ich muß gestehen, daß die Arbeit keine leichte war. Nach dreijährigem Studium war ich noch nicht weiter gekommen, als daß ich einsah, alle bisherigen Interpretationen seien unhaltbar

oder sie stellten seine Lehre zum mindesten nicht erschöpfend und adaequat dar. Das Dunkel begann sich erst zu klären, als ich einmal die Fundamentalidee, in welcher seine ganze Lehre vom göttlichen Wirken in den Geschöpfen verankert ist, nämlich den Begriff der „motio" richtig erfaßt hatte.

Nach *Thomas* ist, wie nach *Aristoteles*, Gott der erste und oberste Beweger aller geschaffenen Dinge im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes. Er ist die erste Ursache aller geschöpflichen Tätigkeit nicht durch einen concursus simultaneus, wie die Molinisten annehmen; er fließt in die Wirkungen der geschöpflichen Ursachen nicht dadurch ein, daß er zugleich mit ihnen unmittelbar diese Wirkungen setzt, sondern sein Einfluß erstreckt sich auf die Ursachen selbst und bewirkt, daß sie aus der Potenz in den Akt übergehen können. Aber diese motio ist von der praemotio oder praedeterminatio der Thomisten himmelweit verschieden. Nach diesen bedürfen nämlich die Geschöpfe, auch wenn sie die zur Tätigkeit erforderlichen aktiven Prinzipien bereits besitzen, noch eines unmittelbar von Gott gegebenen physischen Impulses, wodurch sie zur aktuellen Tätigkeit appliziert werden; Gott muß ihnen außer den bleibenden Formen und aktiven Prinzipien noch ein Komplement in Form einer virtus fluida geben, wodurch sie aus dem Zustand des Handelnkönnens in jenen des wirklichen Handelns übergeführt werden. Nach *Thomas* aber reiche die den Geschöpfen von Gott verliehenen Kräfte und Tätigkeitsprinzipien vollständig hin, daß sie aus sich selbst, ohne neuen Impuls und ohne jede Ergänzung durch ein ihnen vorübergehend mitgeteiltes physisches Kraftprinzip automatisch in die entsprechende Tätigkeit übergehen, wenn nur die erforderlichen äußeren Bedingungen hierfür gegeben sind. Die Herstellung dieser äußeren Bedingungen geschieht von Gott nur mittelbar durch geschöpfliche Ursachen.

Um zu verstehen, in welcher Weise Gott nach Thomas alle geschöpflichen Ursachen im wahren Sinne des Wortes in Bewegung setzt, muß man seine Einteilung der Bewegung und Tätigkeit in eine natürliche und gewaltsame richtig erfassen. Auf zweifache Weise kann nämlich ein Ding aus dem Zustand der Ruhe und Untätigkeit in Bewegung und Tätigkeit übergehen: entweder hat es das Prinzip seiner Tätigkeit und Bewegung in seiner eigenen Natur als bleibende Form oder es empfängt dieses Prinzip von einer äußeren Ursache durch einen seiner Natur fremden und darum nur vorübergehend mitgeteilten Impuls. Im ersten Falle ist die Tätigkeit oder Bewegung eine natürliche, im andern Falle eine gewaltsame.

Thomas veranschaulicht diese doppelte Art der Bewegung durch ein der alten Physik entnommenes Beispiel. Wird die Stütze, die einen Stein am Fallen hindert, entfernt, so fällt er von selbst ohne jeden Zug oder Stoß von außen immer zur Erde durch ein in seiner Natur dauernd liegendes Prinzip, durch die sogenannte forma gravitatis; daher ist ihm die Bewegung nach dem Mittelpunkt der Erde natürlich. Um sich aber in die Höhe zu bewegen, hat er in seiner Natur kein inneres Prinzip, sondern bedarf eines Impulses von außen, der seiner Natur fremd ist; die Bewegung nach oben ist daher für ihn eine gewaltsame.

Doch die irdischen Körper haben nicht bloß eine natürliche Bewegung, sondern auch eine ihnen eigene, aus dem Innern ihrer Natur resultierende Tätigkeit. Die Prinzipien dieser Tätigkeit sind die natürlichen Potenzen und Kräfte, welche ihnen als Proprietäten dauernd inhärieren. Vermöge dieser inneren Prinzipien gehen sie, sobald die äußeren Bedingungen hierfür gegeben sind, aus sich selbst und spontan in die ihnen entsprechende Tätigkeit über. So reicht die dem Feuer natürliche Form der Wärme aus sich allein hin, um einen ihm nahe gebrachten Gegenstand zu erwärmen; ein physischer Impuls, der die Wärme aus der Potenz in den Akt überführt, ist nach *Thomas* nicht notwendig, ja sogar unmöglich. Ebenso haben auch die geistigen Substanzen innere natürliche Prinzipien für ihre Verstandes- und Willenstätigkeiten. Der intellectus agens geht durch die bloße Gegenwart des Phantasma in die Abstraktionstätigkeit, der intellectus possibilis durch die Gegenwart der species intelligibilis in die Erkenntnistätigkeit von selbst über. Für den Willen aber ist das innere naturhafte Prinzip seiner Tätigkeit die natürliche Neigung zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen, ohne zuvor einer praemotio zu bedürfen.

Da nun nach *Thomas* jener der eigentliche Beweger ist, der einem Dinge das Prinzip seiner Tätigkeit gibt, und da alle innefen Kräfte und aktiven Prinzipien, welche den geschaffenen Ursachen zukommen, in letzter Linie auf Gott als oberste Ursache zurückzuführen sind, der sie durch seine Schöpfung ins Dasein gerufen hat, sie beständig im Dasein erhält und ohne Unterbrechung in ihrem innersten Wesen tätig ist, so ist er der erste und oberste Beweger aller Dinge. Das ist nach meiner Auffassung die wahre Lehre des hl. *Thomas* von der Wirksamkeit Gottes in den geschaffenen Dingen.

Das Werk zerfällt in drei Bücher. Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über die hauptsächlichsten Erklärungsversuche der Lehre des hl. *Th.* und einer Darstellung der Grundsätze, nach welchen

eine richtige Erklärung verfahren muß, wird im ersten Buche, das eigentlich nur ein ausführlicher Kommentar zu de Pot. q. 3 a. 7 ist, das Wirken Gottes in allen geschaffenen Dingen überhaupt und in den Naturdingen insbesonders erörtert. Aus einer großen Menge von Texten wird gezeigt, daß Gott alle Naturdinge dadurch zu ihrer eigentümlichen Tätigkeit bewegt, daß er ihnen bleibende Formen und innere Prinzipien gibt, aus denen sie ohne neuen physischen Impuls aus sich selbst in Tätigkeit übergehen. Dann wird durch eine eingehende Analyse der klassischen Stellen der Nachweis erbracht, daß die applicatio ad agendum nicht unmittelbar von Gott durch eine physische Prämotion geschieht, sondern mittelbar durch geschöpfliche Ursachen, insofern sie die zur aktuellen Tätigkeit erforderlichen äußeren Bedingungen herstellen. Besonders ausführlich wird die Lehre des Aquinaten erörtert, daß alle geschaffenen Ursachen nur als Instrumente Gottes und durch seine Kraft das Sein geben können und daß durch die Lehre vom Sein als proprius effectus Dei jegliche Art von Prämotion ausgeschlossen wird. Den Schluß bildet eine längere Untersuchung über die Natur jener „virtus instrumentalis habens esse incompletum et intentionale", deren nach *Th.* alle endlichen Ursachen bedürfen, um ihren Wirkungen das Sein zu geben.

Das zweite Buch entwickelt des Aquinaten Lehre vom göttlichen Wirken im Intellekte. Auch hier wird zuerst aus seinen eigenen Äußerungen gezeigt, daß Gott den Intellekt nicht durch einen äußern Impuls, sondern durch innere Prinzipien zur Tätigkeit bewegt, indem er die Erkenntniskraft gibt und sie beständig im Dasein erhält. Der Intellekt kann zwar auch vom Willen bewegt werden, aber der erste jeder Willenstätigkeit vorausgehende Verstandesakt hat Gott allein zur bewegenden Ursache. Gott ist es endlich auch, der durch seine Vorsehung die gesamte intellektuelle Entwicklung des Menschen leitet.

Das dritte Buch hat zum Gegenstand das göttliche Wirken im geschaffenen Willen sowohl in der Ordnung der Natur als auch der Gnade. In der Ordnung der Natur bewegt er den Willen durch die seiner Natur unauslöschbar eingesenkte Neigung zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen. Und wenn auch der Wille in der Wahl partikulärer Güter von niemand determiniert wird, sondern sich frei entscheidet, so erstreckt sich diese Freiheit doch nicht auf die ersten Akte, die jeder Überlegung vorausgehen und zu denen er durch den natürlichen Instinkt, also von Gott bewegt wird. Gottes Wissen als schöpferisches Wissen übt einen kausalen Einfluß auf die Willensentscheidungen aus; doch ist dieser Einfluß nicht derartig, daß er den Willen unfehlbar zu einem bestimmt; darum kann Gott auch aus seinen ewigen Willensdekreten allein die zukünftigen freien Willensentscheidungen nicht mit Sicherheit vorauswissen. Nur insofern sie

Gott von Ewigkeit her ihrem bestimmten Sein nach gegenwärtig sind, bilden sie einen Gegenstand seiner sicheren Erkenntnis. Gott weiß nicht bloß jene freien Willenshandlungen voraus, die in Wirklichkeit geschehen werden, sondern auch alle Akte, die der Wille unter allen Umständen setzen könnte und würde, d. h. er besitzt jenes Wissen, das man seit *Molina* mit dem Namen scientia media bezeichnet. Obschon Gott den Willen nicht durch physische Prädetermination unfehlbar zu einem bewegt, hat er dennoch die Macht, denselben zu lenken, wie er will. Dies läßt sich nur dadurch erklären, daß seine Weisheit, der schon zum voraus bekannt ist, wie sich der Wille gegenüber verschiedenen Anregungen verhalten würde, hinreichende Wege auszudenken vermag, um unfehlbar das von ihm gewollte Ziel zu erreichen.

In der Ordnung der Gnade muß unterschieden werden zwischen jenen guten Handlungen, welche der bereits Gerechtfertigte setzt, und jenen, durch welche der Erwachsene sich auf die Rechtfertigungsgnade vorbereitet. Zu den ersten wird er von Gott durch die eingegossenen Tugendhabitus allein bewegt; ebenso werden die unmittelbar auf die Rechtfertigung disponierenden und ihr gleichzeitigen Akte bereits aus dem kausalen Einfluß der habituellen Gnade gesetzt und sind darum übernatürlich. Dagegen können die nur entfernt vorbereitenden Akte des Sünders in Ermangelung eines inneren übernatürlichen Prinzips ihrem Sein nach nur natürlich sein und nur insofern als übernatürlich quoad modum bezeichnet werden, als sie ihr Entstehen einer besonderen gnädigen Leitung der göttlichen Vorsehung verdanken.

Den Schluß bildet ein kurzer Rückblick über die Lehre des hl. *Th.* vom Wirken Gottes in den Geschöpfen und eine Darlegung des Fundamentalprinzips, auf dem diese Lehre beruht.

Das ist in kurzen Umrissen der Inhalt des Buches. Demselben sind zwei Indices beigegeben: eine sehr ausführliche Inhaltsangabe und ein Verzeichnis aller zitierten Thomasstellen.

Ich bin mir sehr wohl bewußt, daß die von mir gegebene Erklärung der Lehre des Aquinaten zum größten Teile völlig neu ist und insbesonders zu jener, die man mit dem Worte Thomismus zu bezeichnen pflegt, in vielen, und zwar den hauptsächlichsten Punkten in Gegensatz steht. Aber ich hoffe, daß dies kein Hindernis bilden wird, die für meine Ansicht vorgebrachten Gründe objektiv, ohne Voreingenommenheit durch Schulmeinungen und leidenschaftslos zu prüfen. Möge das Buch jenen Zweck, zu dem es geschrieben wurde, erreichen: die Theologen zu einem intensiveren Studium der Werke des englischen Lehrers anzuregen und die Schätze seiner Weisheit immer mehr zum Gemeingut aller zu machen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

**Mysterium fidei.** De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento. Elucidationes L in 3 libros distinctae. Auctore *Mauritio de la Taille S. J.* Parisiis 1921, G. Beauchesne. 4°. XV u. 663 S. Fr 50.—.

Nicht ohne gerechte Bewunderung folgt der Leser den Ausführungen, die uns *M. de la Taille* über die hl. Eucharistie als Opfer und Sakrament geschenkt hat. Bewunderung verdient die geradezu herrliche Ausstattung des Werkes; Bewunderung die gewählte und durchsichtige Art der Darstellung; Bewunderung das reiche positive Rüstzeug, besonders aus der dunklen Periode von *Gregor d. Gr.* bis zur Scholastik; Bewunderung die Originalität der Auffassung und die energische Kraft, mit der sich die Leitgedanken durchzusetzen suchen. Das Lob, welches das Werk um dieser Vorzüge willen unbestreitbar verdient, macht es erklärlich, daß in den meisten bisher erschienenen Besprechungen die der Wissenschaft förderliche Kritik nicht ganz zu ihrem Rechte gekommen ist. — Im folgenden möge sich daher mit der Angabe des Hauptinhaltes die Hervorhebung einiger Bedenken verbinden.

Das ganze Werk ist eingeteilt in 50 Elucidationes (Thesen), von denen 15 den liber I „De sacrificio dominico", 20 den liber II „De sacrificio ecclesiastico", die letzten 15 den liber III „De sacramento" bilden. Die Elucidationes selber zergliedern sich in capita, paragraphi, sectiones, articuli, membra, particulae; hin und wieder sind noch Epilogi oder Appendices beigefügt.

Im 1. Buch De sacrificio dominico vertritt der Verf. die Anschauung, Abendmahl und Kreuzestod seien derart zu einem einzigen Opfer zusammengewachsen, daß bei der coena durch das sacrificium apparens panis et vini die zu jedem Opfer gehörige Darbietung an Gott oder (liturgische) „oblatio" und nur diese, im Leiden und Tod die dem Sühneopfer eigentümliche Zerstörung oder „immolatio" der victima (Christus) stattgefunden habe; die coena war die „oblatio hostiae immolandae", aber für sich und in sich enthielt sie nicht die zum sacrificium dominicum wesentlich gehörige „immolatio".

Ein Gedanke von überraschender Einfachheit! Wenn er sich nur besser stützen ließe. Aber die zum Beweise angeführten Einsetzungsworte mit der vom Verf. zu Recht behaupteten Präsensbedeutung weisen unmittelbar und ausdrücklich auf eine gegenwärtige Blutvergießung hin, und „Blutvergießung" besagt doch wohl zunächst nicht so sehr eine „oblatio", wie der Verf. will, sondern vielmehr eine „immolatio". Dies muß so lange festgehalten werden, bis anderswoher der Beweis erbracht ist, es habe

bei der coena die zu einem (relativen) Opfer erforderliche immolatio nicht stattgefunden. Sodann war die Kommunion der Apostel ebensogut wie die unsrige ein Opfermahl; das setzt aber eine vollzogene immolatio voraus.

Dem Beweise aus den Vätern und aus dem „tenor diffinitionis" des Trienter Konzils schreibt der Verf. selber (S. 39 f; bezw. S. 103 nota 1 und S. 115 nota 3) keine durchschlagende Kraft zu. Aber auch die „historia diffinitionis" (S. 113 ff) scheint nicht beweiskräftig zu sein; denn die vom Verf. angeführten Konzilsväter, die an den ausschlaggebenden Beratungen im J. 1562 teilnahmen, suchen die Einheit des Erlösungsopfers nicht dadurch zu wahren, daß sie im Sinne des Verf.s der coena die „oblatio", dem Kreuz die „immolatio" zuschreiben, sondern durch die Einheit des Leidens, das in (oder schon vor) der coena begonnen und am Kreuze vollendet wurde. Dabei verwenden sie den Ausdruck „una oblatio" nicht im technischen Sinne des Verf.s, sondern vielmehr im Sinne von immolatio (= passio). Sogar der vom Verf. als Kronzeuge angerufene Kölner Erzbischof Adolph v. Schaumburg spricht in seinem bei der ersten Verhandlung (14. Jan. 1552) eingereichten Gutachten von Christus als dem „sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, cui et incruentum et cruentum competat sacrificium". (*Le Plat* IV 409).

Das objektiv vielleicht beste Argument mag jenes aus dem Hebräerbrief sein, wonach Christus ein einziges Opfer secundum ordinem Melchisedech dargebracht hat. Allein auch unter der Voraussetzung, daß man mit der gesamten Väter-, Konzils- und Theologenlehre von einem sacrificium incruentum und cruentum spricht, dürfte die erheischte Einheit dennoch gewahrt sein, wenn man das Coena-Opfer „sub ratione meriti et satisfactionis" — und hierauf dürfte es im Hebräerbriefe nach dem Kontexte ankommen — dem Kreuzopfer ebenso unter- und zugeordnet sein läßt wie die anderen verdienstlichen und genugtuenden Handlungen Christi.

Um sich den Weg zu seiner Meßopfertheorie zu bahnen, stellt der Verf. die These auf, als consummatio extrinseca gehöre zum Opfer eine sinnlich wahrnehmbare acceptatio vonseiten Gottes (S. 12—14); diese sei nach dem Coena-Kreuz-Opfer durch Christi Auferstehung und Himmelfahrt erfolgt (S. 131 ff) und zwar derart, daß man von Christus als „hostia coelestis", von einer „continuatio coelestis" des Opfers Christi reden müsse. „Status victimalis, ipsa sacrificatione inductus, perseverat, quamdiu manet hostia incorrupta" (S. 142 f), „victimalis status conservatur per gloriam" (S. 173); nicht als ob im Himmel eine neue actio sacrifica stattfände, sondern Christus verbleibt in dem einmal angenommenen, durch die Auferstehung aber nicht aufgehobenen, sondern nur von

Gott akzeptierten Opferzustand. — Allein, wenn nicht alles täuscht, so bestand der durch das Kreuzopfer herbeigeführte Opferzustand Christi so recht eigentlich und wesentlich in der Trennung von Fleisch und Blut, von Leib und Seele; dieser Zustand ist jedoch durch die Auferstehung so recht eigentlich und wesentlich aufgehoben; darum kann von einem Opferzustand des verklärten Christus nur im übertragenen Sinne die Rede sein, indem vom physischen Opferzustand durch die figura distractionis gesprochen wird, etwa so wie beim Ausdruck „caeci vident". Vom moralischen Opferzustand kann man sprechen, insofern Christus durch seinen Opfertod unser Erlöser ist und bleibt und als solcher durch die Auferstehung besiegelt ist: aber das reicht nicht aus, um ihm einen „status victimalis perdurans" im eigentlichen Sinne zuzuschreiben. Und wenn der Verf. (S. 167 ff) das „interpellare" des himmlischen Christus (Hebr 7,25) nur im übertragenen Sinne gelten lassen will, muß er doch wohl auch die Ausdrücke des Hebräerbriefes von der hostia coelestis (8,3; 9,24) in einem etwas abgeschwächten Sinne verstehen.

Als merkwürdige Ansicht sei noch erwähnt, daß Christus im Himmel auch sein eigener Opferaltar sei (S. 153 ff), indem die bildliche Redeweise der Väter im eigentlichen Sinne verstanden wird.

Das 2. Buch handelt vom sacrificium ecclesiasticum, von der hl. Messe. Zuerst wird sehr schön aus Schrift und Überlieferung dargetan, daß Christus beim Abendmahl (wenigstens) eine oblatio vornahm und stiftete. Dann versucht aber der Verf. zu beweisen, daß Christus nur die Wiederholung einer „oblatio", nicht einer „immolatio" stiftete, so daß die Messe zu definieren sei als „oblatio" hostiae [pridem in passione] immolatae: „coena igitur et missa differunt inter se sicut oblatio hostiae immolandae et oblatio hostiae immolatae . . ., quod una exspectabat, altera praesupponit" (S. 104).

Wenn diese Ansicht richtig ist, darf die Messe nicht ein „sacrificium incruentum" genannt werden: denn entweder versteht man unter „Messe" die täglich auf unsern Altären wiederholte liturgische Feier, und dann ist sie nur eine „oblatio (incruenta)", weil die zum Wesen des Opfers (auch vom Verf. S. 10 f) geforderte immolatio in ihr nicht stattfindet; oder aber man versteht unter „Messe" unsere tägliche Feier mit formellem Einschluß der blutigen am Kreuze vollendeten immolatio, und dann ist die Messe allerdings ein „sacrificium", aber ein sacrificium „cruentum".

Sodann kann die „oblatio hostiae immolatae" höchstens solange ein eigentlicher Opferakt sein, als die hostia noch im eigentlichen Zustand der immolatio verbleibt. Das trifft aber in unserem

Falle nicht zu. Denn trotz der vom Verf. immer wieder betonten Fortdauer des status victimalis des himmlischen Christus ist durch die Auferstehung der eigentliche Opferzustand Christi aufgehoben. Das scheint so klar zu sein, daß der hl. Paulus eben deshalb, ohne ein Mißverständnis zu fürchten, von der Himmelfahrt und dem himmlischen Leben Christi in Opferausdrücken reden konnte. Solange darum nicht von der Beschaffung eines neuen, irgendwie gearteten status victimalis Christi die Rede ist, solange kann auch nur von der Aufopferung eines fertigen, in all seinen Teilen abgeschlossenen Opfers die Rede sein, nicht aber von einem das Wesen dieses Opfers mitkonstituierenden Akte.

Genügte aber der moralische status victimalis des himmlischen Christus zur Wesensbildung eines gegenwärtigen Opfers, so müßte noch vielmehr die vom Verf. zugegebene hier und jetzt erfolgende sakramentale Blutvergießung als immolatio praesens ausreichen, um die Messe als ein in all seinen Wesensteilen gegenwärtiges Opfer zu konstituieren; damit entfiele dann aber auch der Grund zur Aufstellung einer neuen Meßopfertheorie.

In unserer Meßfeier nur eine stets wiederholte oblatio, mit Ausschluß einer wiederholten immolatio erblicken zu wollen, ist auch mit den vielen Vätertexten, wie sie z. B. *Henr. Lamiroy*, De essentia ss. missae sacrificii (Löwen 1919) bietet, nur schwer zu vereinen; vielleicht noch schwerer mit den Lehrdekreten des Trienter Konzils.

Der Verf. selber führt für seine Meßopfertheorie — mit Recht! — aus den Konzilsakten kein Zeugnis an: alle Synodalen scheinen — wenigstens bei der 2. Verhandlung im J. 1562 — für das Meßopfer eine eigene immolatio verlangt oder vorausgesetzt zu haben. In diesem Sinne dürften also auch die beiden Parallelen in der „Doctrina" zu verstehen sein: „Celebrato veteri Pascha, quod ... multitudo filiorum Israel immolabat [immolatio samt oblatio], [Christus] novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum [oblatio samt immolatio]" (s. 22 c. 1; *Denz.* n. 938); „in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur [also ein gegenwärtiges Geschehen, das mit dem Worte „sacrificium", nicht bloß „oblatio", bezeichnet wird], idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit" (ebd. c. 2; *Denz.* n. 940). Von den beiden Parallelgliedern „incruente immolatur" und „cruente obtulit" besagt das zweite eine (vergangene) „oblatio" und „immolatio", also auch das erste eine (gegenwärtige) „oblatio" und „immolatio". In diesem zweiten Kapitel werden folgerichtig als identische Elemente des Kreuz- und Meßopfers nur hostia und principalis offerens hingestellt. Das „sola offerendi ratione di-

versa" bezog sich im Schema auf „oblatio" und „immolatio", indem es da hieß: „Idem ipse Christus, qui in cruce se ipsum obtulit, in hoc sacrificio Patri offertur et immolatur, sola tamen diversa offerendi ratione" (Conc. Trid. VIII [ed. *Ehses*] 752); dabei mußte natürlich das als gegenwärtig hingestellte und vom „offertur" unterschiedene „immolatur" im Ausdruck „diversa offerendi ratione" mitverstanden sein, da ja die vergangene cruenta immolatio des Kreuzopfers durch das Praesens „immolatur" nicht bezeichnet sein konnte.

Bei den Zeugnissen aus den Liturgien sind eindeutige Texte vom Verf. übersehen worden, z. B. „Hostiam . . . deferimus, quae miro ineffabilique mysterio et immolatur semper et eadem semper offertur" (Sacramentarium Leonianum, ed. *Feltoe* p. 32; ebenso Gelasianum, ed. *Wilson* p. 129 und im Missale Francorum, ed. *Muratori*, Lit. Rom. vet. II 991); „Hostiaque immolata vivit et vivens iugiter immolatur" (Missale Mozarabicum; ML 85,187).

Der Verf. hat auch eine ungewohnte Auffassung über den „offerens". Aus dem Umstand, daß Christus die Meßopfer nicht durch neue persönliche Akte, sondern nur virtualiter darbringe, folgert er, unsere oblatio gehe nur insofern von ihm aus, „in quantum oblatio eius [die ein einziges Mal, nämlich bei der coena, geschah], firma in saecula, supereminet nostris, quas incorporat sibi [als Handlungen seines eigenen mystischen Leibes], influens in eas vim exhibendi Deo corpus et sanguinem Christi tanquam hostiam nostram" (S. 295). Die oblationes als neue Akte seien nicht nur physisch, sondern auch moralisch, insofern durch sie der fructus Missae ex opere operato mitbedingt ist, wesentlich nur Akte der Kirche, der Priester u. s. w. (S. 320 ff), nicht aber Akte Christi; darum ist auch die Überschrift des 2. Buches „De sacrificio ecclesiastico" als Gegensatz zum 1. Buch „De sacrificio dominico" zu fassen. — Ob das wohl mit der Trienter Lehre von der identitas offerentis übereinstimmt? Jedenfalls ist schwer einzusehen, wie dadurch den priesterlichen Konsekrations- und Opferworten „Hoc est corpus meum" Genüge geschieht. Darum dürften auch die vom Verf. aus seiner Lehre gezogenen Folgerungen mit mehr als einem Fragezeichen zu versehen sein; so z. B. daß die Apostel vor dem Pfingstfeste nicht hätten opfern können.

Über die Konsekrationsworte stellt der Verf. die These auf (Elucid. XXXV); „Scotus recte sensit, praeter verba formalia alia requiri narrativa, sine quibus nec illa sinceram formae rationem apud nos haberent. Praeter verba autem formalia et narrativa, non constat utrum necne alia sint necessario usurpanda interpellativa". Bekanntlich sagt aber das Missale Romanum betr. der materia, forma cum intentione, ordo sacerdotalis in conficiente:

„His exsistentibus, quibuscunque aliis deficientibus, veritas adest Sacramenti" (De defect. I); „verba autem consecrationis, quae sunt forma huius Sacramenti, sunt haec: ‚Hoc est corpus meum'. Et: ‚Hic est enim Calix . . .'" (De defect. V 1).

Im 3. Buch „De sacramento" wird zunächst das Wesen der Eucharistie als sacramentum communionis ad Christum im absolutesten Sinne hingestellt und mit unnachgiebiger Zähigkeit bis in die letzten Folgerungen durchgeführt. Eine solche Folgerung ist dann natürlich: „Baptismus eo demum incorporat hominem Christo, quod continet votum eucharistiae" (Elucid. XLVI), und „Eucharistia, sive corporaliter manducata, sive saltem percepta in voto, est necessaria necessitate medii, omnibus hominibus ad salutem" (Elucid. XLIX). Auf das Bedenkliche solcher Anschauungen hat *O. Lutz* in dieser Zeitschrift 43 (1919) 235—68 und 46 (1922) 20—59 hingewiesen. — Die Transsubstantiationslehre des Verf.s fällt wesentlich mit jener Auffassung zusammen, die *Jos. Piccirelli S. J.* in seinem Werke „Disquisitio . . . de catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis" (Neapel 1912) einer berechtigten Kritik unterzogen hat.

Hier wie im ganzen Werk macht sich in etwas unangenehmer Weise das Bestreben des Verf.s geltend, von den gewöhnlichen Ansichten der nachtridentinischen Theologie abzuweichen, und gerade die unbestreitbaren großen Vorzüge der Arbeit wecken das Bedauern, daß die sich darin offenbarende ungewöhnliche Geisteskraft nicht in reicherem Maße dem organischen Weiterbau der überkommenen Theologie zustatten kommt.

Valkenburg. Joh. Bapt. Umberg S. J.

*R. D. Wilson*, **Studies in the Book of Daniel.** A discussion of the historical questions. G. P. Putnam's Sons, New-York und London 1917. 8° XVI u. 402 S. $ 3.50[1]).

*R. D. Wilson*, Professor des Bibelstudiums des A. T. und der semitischen Sprachen am Theologischen Seminar von Princeton U. S. A., ist bereits durch eine Reihe von Aufsätzen über das Buch Daniel bekannt geworden. In der Jubiläumsschrift Biblical and Theological Studies by the members of the Faculty of

[1]) Das während der Kriegszeit erschienene Werk ist, soweit sich aus den deutschen Zeitschriften ersehen läßt, bisher wenig angezeigt und besprochen worden. Prof. *W.* hat es Ende 1922 dem Referenten zur Anzeige in dieser Zeitschrift übermittelt, was hiemit geschieht, um dasselbe auch deutschen Interessenten bekannt zu machen.

Princeton Theological Seminary 1912 veröffentlichte er S. 261–306 die beachtenswerte Abhandlung The Aramaic of Daniel, in welcher er die von *Nöldeke* und *Driver* vorgebrachten Beweisgründe für den westaramäischen Charakter der aramäischen Kapitel des Buches Dn mit großer Erudition zu entkräften suchte. In der Einleitung zu dem oben angezeigten Werke stellt er eine neue Arbeit über die Sprache des Buches Dn in Aussicht, welche bei dem großen Sammelfleiße, mit welchem *W.* von allen Seiten her das Material zusammenzutragen weiß, gewiß noch manche neue Momente bieten und dann hoffentlich größere Beachtung finden wird als die angeführte Abhandlung.

Vielleicht kann der Referent dem eifrigen Verteidiger der Echtheit des Buches Dn einen Dienst erweisen durch einige Ergänzungen und durch den Hinweis auf die folgende Literatur zu dieser Frage: *D. H. Müller*, Die Gesetze Hammurabis, Wien 1903, S. 258. 260—62; die Artikel von *P. Rießler* und *M. Streck* über die Sprache des Buches Dn in der Bibl. Zeitschrift 3 (1905) 140—45 und 4 (1906) 247—54; *M. Lidzbarski*, Altaramäische Urkunden aus Assur (38. Wissenschaftl. Veröffentlichung der Deutschen Orientgesellschaft), Leipzig 1921. Der hier von *Lidzb.* behandelte altaram. Brief aus der Zeit Asurbanipals, geschrieben von einem Babylonier Bēl-eṭir, sowie die mitgeteilten aram. Geschäftsurkunden aus Assur bieten manche Vergleichungspunkte mit Dn. S. z. B. הצדא Zeile 12 des Briefes und vgl. Dn 3,14. Die Imperfecta des Briefes in Zeile 8. 16. 18, bezw. in den Geschäftsurkunden Nr. 3. 5. 6. sind wie bei Dn gebildet mit dem Präformativ Jod. Ferner erscheint in Zeile 8 des Briefes der Jussiv ולשחנו; vgl. hiezu die aus Dn und Esdr bekannten Formen להוא (להיה), להוין und s. hierüber, entgegen dem unwahrscheinlichen Erklärungsversuch von *Strack* (Gr. des Biblisch-Aramäischen[3] § 23) und *Marti* (Kurzgef. Gr. der Biblisch-Aramäischen Sprache[2] § 65 a), die Abhandlungen von *Ed. König* in ZDMG 51 (1897) 330—37 und *H. Grimme*, Grundzüge der Hebräischen Akzent- und Vokallehre, S. 85—95.

In der Folge ergriff *W.* noch mehrmals das Wort zur Verteidigung der Echtheit des Buches Dn in der Zeitschrift The Princeton Theological Review: 13 (1915) 352—408 The Book of Daniel and the Canon; 14 (1916) 448—74 The silence of Ecclesiasticus concerning Daniel; 19 (1921) 529—45 Apocalypses and the date of Daniel; 20 (1922) 57—68 „Daniel not Quoted" und 20 (1922) 177—211 Darius the Mede. Auch diese mit Sachkenntnis und kritischem Sinn behandelten Fragen will *W.* in einem 3. Bande seiner Studien zum Buche Dn noch eingehender erörtern. Der letztgenannte Aufsatz über Darius den Meder ist eine Replik auf die Rezension von Prof. *Kemper Fullerton*.

Der vorliegende 1. Band der Studien zum Buche Dn ist der Diskussion der historischen Fragen gewidmet. Die gegen die geschichtliche Wahrheit des biblischen Buches von seiten der negativen Bibelkritik erhobenen Schwierigkeiten werden alle einer genauen kritischen Prüfung unterzogen. Mit welchem Ernst der Verf. dabei zu Werke geht, dafür zeugt die von ihm angewandte Methode: Er führt zuerst die Einwände der Gegner auf, zergliedert dieselben in ihre einzelnen Punkte und geht dann in die Diskussion derselben ein. Soweit die geschichtlichen Unterlagen es erlauben, widerlegt er die Aufstellungen der Gegner direkt; soweit es aber nicht möglich ist, zeigt er, daß die Schlußfolgerungen der Kritiker unzutreffend, unlogisch, ja auch willkürlich sind. Die Widerlegung geht des öfteren sehr in die Breite; eine prägnantere Fassung würde eine bessere Wirkung erzielen. Manche Ausführungen und Lösungsversuche überzeugen nicht ganz, auch einige Unrichtigkeiten fließen mit ein; in der Hauptsache aber wird ein jeder Bibelforscher, dessen Urteil nicht durch das sic volo sic jubeo der negativen Bibelkritik behindert ist, den Beweisführungen und Ergebnissen des Verfassers gerne seine Zustimmung geben und seiner großen Erudition alle Anerkennung zollen.

Willkommen sind die S. 102. 125 mitgeteilten und besprochenen neuen babylonischen Urkunden aus Uruk (Erech), die geeignet sind, die Mitregentschaft des Bêl-šar-uṣur in ein neues klareres Licht zu rücken. S. jetzt auch die Anzeige von *Arthur Ungnad* in OLZ 25 (1922) 12 über *R. P. Dougherty*, Records from Erech, time of Nabonedus. New Haven 1920. *Ungnad* urteilt über die Bedeutung dieser neuen Urkunden: „Die Machtstellung des Kronprinzen Belsazar wird uns auch in diesen Texten vor Augen geführt; er scheint der eigentliche Machthaber Babyloniens gewesen zu sein, während sich Nabû-na'id in der Stille seines Lieblingsschlosses Temâ[1]) seinen religiös-archäologischen Studien hingab. Belsazars hervorragender Einfluß zeigt sich besonders in den Urkunden Nr. 225 und 252 (beide vom Jahre 12 des Nabû-na'id), wo außer den beiden Göttern beim König Nabû-na'id und dem mâr šarri Bêl-šarru-uṣur geschworen wird. Im 7. Jahre führte Nabû-na'id jedoch noch die Oberleitung der Staatsgeschäfte, da die Urkunde 103:2 ausdrücklich angibt, daß die in ihr behandelte Zuteilung von Feldern durch Belsazar ina amât šarri erfolgte". Der von *W.* nach der Veröffentlichung und Übersetzung von Dr. *Pinches* (PSBA 1916, 27–29 und The Expository Times 1915) mitgeteilte Text (S. 102 Anm. 2) lautet: „Iši-Amurru, Sohn des Nu-

[1]) Über die mutmaßliche Lage von Temâ s. den Beitrag von *M. Kmoskó* BZ 7 (1909) 252–54.

ranu, hat geschworen bei Bel, Nebo, der Herrin von Erech, und Nana den Eid des Nabonedos, Königs von Babylon, und Belsazars, des Königssohnes, daß am 7. Tage des Monats Adar des 12. Jahres des Nabonedos, des Königs von Babylon, Ich will gehen nach Erech u. s. w." Da die Eide bei den Göttern und den Königen geschworen wurden (s. *Kohler-Peiser*, Hammurabis Gesetz I S. 107 f), sieht sich Dr. *Pinches* zur Bemerkung veranlaßt: „Die Bedeutung dieser Inschrift ist diese, daß sie Belsazar praktisch dieselbe Stellung anweist wie seinem Vater Naboned, 5 Jahre vor dessen Absetzung; die Tragweite dieses Umstandes darf nicht übersehen werden. Offiziell wurde Belsazar nicht als König anerkannt, da dies die Abdankung seines Vaters notwendig gemacht hätte; doch scheint klar zu sein, daß er irgendwie mit ihm auf dem Throne assoziiert war, sonst wäre sein Name kaum in den Eid aufgenommen worden, mit welchem die Inschrift beginnt. Wir sehen jetzt, daß Belsazar nicht nur für die Hebräer, sondern auch für die Babylonier praktisch eine königliche Stellung einnahm. Die Vermutung, daß Daniel zum dritten Machthaber im Reiche gemacht wurde, weil Naboned der erste und Belsazar der zweite waren, ist dadurch bestätigt und auch die Erwähnung von Belsazars drittem Regierungsjahr Dn 8,1 ist erklärt".

Wenn aber *W.* mit großem Nachdruck und mit dem ganzen ansehnlichen Rüstzeug seiner geschichtlichen Kenntnisse für die Gleichung Darius Medus-Gobryas eintritt, so scheint er doch zu viel oder alles auf eine Karte zu setzen. Warum tritt er denn nicht der Frage näher, ob nicht eher Astyages, der letzte Mederkönig, der bei Xenophon unter dem Namen Kyaxares erscheint, in Betracht kommen könnte? Der Anfangssatz der deuterokanonischen Perikope Βὴλ καὶ δράκων nach Theodotion: „Und der König Astyages wurde bei seinen Vätern beigesetzt und Cyrus der Perser übernahm sein Reich" (vgl. Dn 9,1 und 5,31 TM und LXX) verdiente in dieser Frage wohl Beachtung. Was Gobryas betrifft, erscheint seine medische Herkunft doch nicht gesichert. Anders urteilt *Walther Schwenzner* in seinem Aufsatze über Gobryas (Klio 18 [1922] 41—58); doch will dieser Hinweis nicht besagen, daß der Referent allen Anschauungen, die hier von *Schw.* über die Tätigkeit und die Lebenszeit des Gobryas aufgestellt werden, zustimmen kann. Aber das von *Scheil* in der Revue d'Assyriologie 11 (1914) 165 f veröffentlichte militärische Schreiben aus Uruk (in den letzten Jahren des Nebukadreṣar c. 562 verfaßt), das die früheste Erwähnung des Gubaru-Gobryas enthält und in welchem dieser als höherer babylonischer Offizier erscheint, müßte wohl berücksichtigt und in seiner Tragweite gewürdigt werden. — Zum Schlusse sei noch kurz bemerkt, daß die Zusammenstellung von Kaldu—Kašdim mit dim-gal-li, bezw. galdu bedenklich ist, und daß auch die schiefen

Bemerkungen S. 301 gegen die intolerante römische Hierarchie in dieser ernsten wissenschaftlichen Arbeit befremdend wirken. Prof. *Wilson* ist sicher ein rechtlich denkender Mann; darum ist es zu bedauern, daß er sich in solchen Fragen noch nicht zu einer billigen und gerechten Beurteilung der Einrichtungen der kath. Kirche und geschichtlicher Tatsachen, wie die Bartholomäusnacht, für welche ja die „römische Hierarchie" gar nicht verantwortlich ist, durchgerungen hat.

Möge es dem Verfasser, dessen bibelgläubiger Standpunkt und hoher sittlicher Ernst, mit welchem er für die Wahrheit der Bibel kämpft, auch dem kath. Theologen Hochachtung einflößt, vergönnt sein, sein Lebenswerk zum glücklichen Abschlusse zu führen! Hoffentlich werden diesem 1. Bande die in Aussicht gestellten beiden weiteren Bände recht bald folgen.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Documents inédits** pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient (16.—19. siècle). Recueillis par le P. *Antoine Rabbath S. J.* T. II. publie avec notes et tables par le P. *François Tournebize S. J.* Beyrouth, Imprimerie catholique, 1910—1921. 644 S. 8°. Fr. 36.—.

In dieser Zeitschrift wurde bereis (30 [1905] 341—43) hingewiesen auf das vorliegende wichtige Quellenwerk, das die Kirchen- und Missionsgeschichte von Syrien und Ägypten seit dem Konzil von Trient erschließen soll. Dem dort angezeigten ersten Hefte folgten weitere, welche die Sammlung zu einem stattlichen Bande von 668 Seiten ergänzten. 1910 begann ein zweiter Band mit zwei Heften, allein 1913 raffte infolge eines Attentates ein tragischer Tod den erst 45 Jahre alten unternehmenden Herausgeber dahin. Was er in den Archiven seiner orientalischen Heimat und des Westens, namentlich in dem des Auswärtigen Amtes von Paris in emsiger Arbeit ans Tageslicht befördert und verständnisvoll gesichtet hatte, durfte nicht der Vergessenheit anheimfallen. Doch der Weltkrieg, an dem Beirut und seine Anstalten schwer zu leiden hatten, verzögerten die Fortsetzung der Arbeit, die erst jetzt glücklich durch einen Ordensbruder des Verewigten abgeschlossen ist.

Die Anlage des Werkes ist dieselbe geblieben wie im ersten Bande; nur fehlen Dokumente, die in orientalischen Sprachen abgefaßt sind. Die Mehrzahl der Stücke ist französisch; manches ist lateinisch, einiges italienisch. Das 19. Jahrhundert, das im ersten Bande nur durch einige versprengte Nummern vertreten

war, weist eine Reihe von bedeutungsvollen Dokumenten auf, die bis 1851 reichen. Die Anordnung ist mehr nach sachlichen Gesichtspunkten durchgeführt.

Schon das große Interesse, das die Missionsgeschichte in unseren Tagen findet, macht die in deutschen Landen leider fast unbekannte Veröffentlichung bedeutungsvoll; unsere Vorliebe für den Orient und die ehrwürdigen Kirchen der Vorzeit, die nach traurigen Zeiten der Trennung glücklich zur Mutterkirche heimgefunden haben, verleiht den schlichten Berichten einen eigenen Reiz. Wenn jedes neu aufgefundene Tagebuch eines alten Palästinapilgers sorgfältig herausgegeben und genau erklärt wird, so verdienen auch die demselben Kulturkreise angehörigen Nachbarländer eine liebevolle Beachtung. Hiezu treten die eigentümlichen Verhältnisse des Morgenlandes mit dem französischen Protektorat und der türkischen Mißwirtschaft, mit dem Hader der Riten und den Machenschaften der Schismatiker. Gelegentlich lesen wir, wie sehr deutsche Missionäre schon damals begehrt wurden.

Besonderes Interesse werden eine Reihe von Dokumenten in Anspruch nehmen, welche die Aufhebung des Jesuitenordens betreffen (p. 566—642). Der Herausgeber sah sich veranlaßt, dem hohen Lob, welches den Geächteten an ihrem Wirkungskreis erteilt wurde, im Hinblick auf die ältern Orden eine Einschränkung beizufügen (S. 597 Anm. 1). Was über die Kapuzinermission in Syrien und Persien (458—72) und die Karmelitermission in Syrien (1—88) berichtet wird, gibt dafür den sprechenden Beweis.

Auch der Archäologe kommt auf seine Rechnung. Wir finden Berichte über Ba'albek (199. 417 s.), Kal'at Šim'an (S. 198), die trotz ihrer Kürze manches bieten; wir erhalten lebensfrische Bilder vom Reisen zu Land und Meer, von Post- und Münzwesen, von Handelshäusern und Karawanenleben; über Brieftauben, Pest, Prügelstrafe und türkische Grausamkeit und ähnliche kulturgeschichtlich interessante Dinge ist gar manches zu finden.

Auch für die große Weltgeschichte fällt manche Kleinigkeit ab. So lesen wir S. 620—23 einen Brief des maronitischen Episkopates an Karl V vom 25. März 1527, der gerade nicht in klassischem Latein abgefaßt ist. Am Schlusse bekennt jeder der 12 Unterzeichneten eidlich, er sei bereit, „unter der Fuß des Pferdes Eurer Majestät zu sterben"; dieser wird gelegentlich angeredet mit „mi Carole amande".

Mitunter wäre es wohl erwünscht, daß minder wichtige Stücke im Auszug, etwa in Regestenform, angeführt würden. — Man würde auch gerne eine Bemerkung finden über einzelne Örtlichkeiten, deren Namen entweder gar nicht oder ungenau angegeben sind. Der

Bericht „über Löwen, Tiger und Panther, die in ganz Syrien zu sehen sind" (S. 196), bedürfte einer Berichtigung. — Das Inhaltsverzeichnis könnte etwas erweitert werden; vielleicht wäre, wie im Palästinajahrbuch des Deutschen Archäologischen Institutes X 1914, 123—162, eine Teilung nach geographischen Örtlichkeiten, Personen und Sachen zu empfehlen. Auch wäre eine Karte von Syrien eine sehr erwünschte Beigabe.

Dem Herausgeber sei die Bitte gestellt, für die Fortsetzung des sehr nützlichen Werkes Sorge zu tragen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Kirchengeschichte Böhmens.** Quellenmäßig und kritisch dargestellt von Dr. *August Naegle*. I.: Einführung des Christentums in Böhmen. 2. Teil. Wien u. Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1918. XIII u. 517 S. 8°.

Der erste Teil dieses neuen, auf strenger Kritik aufgebauten Werkes des Professors der Kirchengeschiche an der deutschen Universität in Prag wurde in dieser Zeitschrift (40 [1916] 364–8) besprochen. Der zweite Teil, dessen Erscheinen die Zeitereignisse verzögerten, umfaßt die Zeit der beiden ersten christlichen Herzöge Spitigniew I und Wratislaw I, dann die Geschichte des heiligen Martyrers Wenzel, der Herzöge Boleslaw I und II und die Gründung des Bistums Prag im Jahre 973. Die Darstellung der Tätigkeit der ersten Prager Bischöfe bis zum Jahre 1039, mit dem die Einführung des Christentums abgeschlossen ist, sowie Tafeln und Inhaltsverzeichnis bleiben einem dritten Teile vorbehalten.

Da auch in dieser Zeit noch größtenteils mit legendären Darstellungen und mangelhaft überlieferten Urkunden gearbeitet werden muß, ist eine umsichtige Quellenkritik und weise Ausnützung ihres Ertrages unerläßlich. Der Verf. hat sich dieser schwierigen Aufgabe mit Ausdauer und anhaltendem Fleiß unterzogen. Da fast zwei Drittel dieses Bandes dem Leben und Wirken des heiligen Wenzeslaus gewidmet sind und auch die vorhergehenden Ausführungen über die Herzöge Spitigniew und Wratislaw großenteils auf die Wenzel- und Ludmilla-Legenden sich gründen, so unterzieht er vor allem diese Legenden einer eingehenden kritischen Prüfung und bestimmt den Grad ihrer Glaubwürdigkeit.

An erste Stelle setzt er, wie es auch allgemein angenommen ist, die altslawische Wenzelslegende, an zweiter die lateinische Legende von Bischof Gumpold von Mantua, dann die von ihr abhängigen Legenden „Crescente Fide", „Oportet nos", die Legende des Mönches Laurentius von Monte Cassino, die alle noch als geschichtliche Quellen

in Betracht kommen können. Die übrigen Wenzellegenden, besonders die Legende Christians und die Ludmilla-Legenden sind nicht vor dem 12. Jahrhundert entstanden und daher für geschichtliche Forschungen fast wertlos. Die neueren Forschungen *Pekařs* über Christian sind abzulehnen. Darnach richten sich auch seine Ausführungen über die Abstammung und die Erziehung des hl. Wenzeslaus, die nicht unter dem Einflusse nach slavisch-orientalischem Ritus gebildeter Geistlicher stand, sondern von Priestern des lateinischen Ritus geleitet wurde. Dabei könnte auch hervorgehoben werden, daß es an slavisch sprechenden Priestern damals in der Regensburger Diözese nicht gemangelt haben dürfte, wie in diesem Jahrgange S. 93 bewiesen wurde. So ist es begreiflich, daß der slavische Ritus in Böhmen nie zu einer derartigen Bedeutung gelangt ist, durch die seine Vorherrschaft wenigstens für die nächsten Jahrhunderte gesichert gewesen wäre. Die „Feier der ersten Haarschur", die bisher von manchen als Beweis angesehen wurde, daß am Hofe Wratislaws Priester slavischen Ritus tätig waren, war ebenso auch bei den Christen des römischen Ritus im Gebrauch und kann daher nicht als Beweis gelten, daß orientalische Priester sie vorgenommen hätten. Diese in dem Bande allseitig erörterte Frage wird hier so gründlich und eingehend behandelt, daß die allgemeine Verbreitung der Haarschurfeier auch unter den römischen Christen nicht mehr angezeifelt werden kann.

Beim Tode des Vaters war Wenzeslaus noch unmündig. Die vormundschaftliche Regierung führte seine Mutter Drahomira. Obwohl sie, wie nicht zu zweifeln ist, Christin war, so ließ sie doch aus Neid und Eifersucht gegen die Großmutter Ludmilla, deren Einfluß auf den jungen Wenzel nach dem Tode des Vaters rasch wuchs, diese aus dem Wege räumen. Durch diesen Mord wurde zugleich die fromme, echt christliche Erziehung des jungen Herzogs in eine freiere Richtung geleitet. Doch vermochte dies an den christlichen Grundsätzen des Herzogs nichts zu ändern. Durch seine echt christliche Regierung und seinen Anschluß an den deutschen König zog er sich den Haß seiner Mutter zu, die ihren jüngeren Sohn Boleslaw an seiner Stelle auf den Thron zu erheben trachtete. Dies führte zur Ermordung Wenzels und zugleich zu einer Verfolgung der katholischen Geistlichkeit und aller Anhänger Wenzels. Boleslaw wollte sich von der deutschen Herrschaft befreien, wurde aber 950 nach langjährigen Kämpfen gezwungen, Otto I zu huldigen. Ein Verfolger des Christentums selbst war er indes nicht. Unter seiner Regierung und der seines gleichnamigen Sohnes machte der katholische Glaube in Böhmen so große Fortschritte, daß man unter Mitwirkung des Kaisers und des Papstes mit Zustimmung des hl. Bischofs Wolfgang von Re-

gensburg zur Gründung eines Bistums in Böhmen schreiten konnte, die 973 erfolgte. Daß sich dieses Bistum auch über Mähren ausgedehnt hat, ist nicht zu erweisen. Das Privileg, das Bischof Gebhard vom Kaiser Heinrich IV im Jahre 1086 erwirkte, ist zwar echt, aber eine Stiftungsurkunde des Bistums, die etwas Ähnliches über die Ausdehnung der Grenzen des Bistums enthalten hätte, liegt ihm nicht zugrunde. Gebhard legte nur eine unechte Grenzbeschreibung vor, die in die Urkunde aufgenommen wurde. Die Dotation des Bistums bestand in liegenden Gütern und in den Zehentzahlungen. Über das Wirken des ersten Bischofs Dethmar und seiner nächsten Nachfolger wird der dritte Teil des umfangreichen Bandes berichten. Die Ausstattung ist trotz der Teuerung dieselbe geblieben wie beim ersten Teil.

Es würde dem gelehrten Werke, das ein wertvolles Hilfsmittel für das Studium der böhmischen Geschichte ist, sicher zum Vorteile gereichen, wenn manche harte Vorwürfe wegen der Voreingenommenheit der Gegner ganz weggeblieben oder wenigstens gemildert würden. Da die Überlieferung über die ältesten Herrscher Böhmens und ihr Christentum mangelhaft ist, wird der verschiedene nationale Standpunkt der Forschung bei der Beurteilung der Quellen nie ganz ohne Einfluß bleiben.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

**Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte.** Im Auftrage (und in Verbindung mit der Redaktion des Historischen Jahrbuches) herausg. von *Hermann Grauert*—München. Freiburg i. Br. 1919, Herder. 8°. IX. Band, 1. u. 2. Heft: Peutingerstudien. Von Dr. phil. *Erich König*—München. 179 S. in 8°. Freiburg 1914. 3. u. 4. Heft: Veit II von Würtzburg, Fürstbischof von Bamberg (1561—1577). Von Dr. *Wilhelm Hotzelt*. 1919. 238 S.

Das Erscheinen des neunten Bandes der bekannten Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte hat durch den Krieg eine unliebsame Unterbrechung erfahren. Während das erste Doppelheft schon 1914 vorlag, konnte das 3. und 4. erst 1919 ausgegeben werden. Beide Hefte behandeln eigenartige Männer der Reformationszeit.

1. Der Stadtschreiber der Reichsstadt Augsburg Dr. Konrad Peutinger (1465—1535) steht noch ganz auf humanistischem Boden. Ein kenntnisreicher Gelehrter, in den alten Klassikern sowohl als in allen rechtswissenschaftlichen Werken der älteren Zeit sehr belesen, war er zwar kein gewandter Lateiner und kein Stilist von Rang, jedoch ein eifriger Sammler und Bewun-

derer des Altertums. Die Verdienste *Peutingers* liegen nicht in seinen meist nur handschriftlich hinterlassenen Werken, sondern in dem Bemühen, bei seinen Darstellungen auf die ältesten und sichersten Quellen zurückzugehen. Wenn er auch an seinen Quellen nicht Kritik zu üben versteht, sondern als Kind seiner Zeit auch die wunderlichsten Erzählungen glaubhaft findet, so war doch sein Beispiel, den Ereignissen möglichst gleichzeitige Berichte und Inschriften heranzuziehen, die er in Italien von Pomponio Leto kennen und schätzen gelernt hatte, vorbildlich für die Rechtslehrer und manche Geschichtschreiber der Folgezeit. Auch haben seine Inschriften-, Handschriften- und Büchersammlungen über seinen Tod hinaus anregend gewirkt.

Wie der Titel „Peutingerstudien" sagt, wollte der nunmehrige Extraordinarius von München *Erich König* nicht ein nach allen Seiten gleichmäßig ausgearbeitetes Leben schreiben, sondern aus dem reichen Schatze der von ihm aufgefundenen handschriftlichen und gedruckten Quellen ein Charakterbild des Mannes entwerfen mit besonderer Berücksichtigung seines Bildungsganges, seiner wissenschaftlichen Leistungen auf Grundlage der noch erhaltenen aber wenig bekannten Handschriften. Dabei kommt auch seine Stellung zur Reformation Luthers und den kirchenpolitischen Fragen seiner Zeit, sowie seine Verdienste um die Hebung des Handels in seiner Vaterstadt Augsburg und im deutschen Reiche zur Darstellung, endlich auch seine Bedeutung als Sammler von Büchern, Handschriften und Altertümern.

Der Verf. ist kein einseitiger Lobredner seines Helden, er hebt seine Schwächen angemessen hervor und zeichnet ihn als eine nicht sehr religiös angelegte Natur, als einen Mann, der den Neuerungen Luthers mehr aus Politik als aus wirksamer Glaubensüberzeugung abhold war und in Sachen der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, hinsichtlich der Kommunion unter einer Gestalt und der Priesterehe nicht mit der alten Kirche übereinstimmte. Im Quellenanhang gibt *K.* Proben aus seinem Kaiserbuch, seine Gravamina gegen die Bettelorden, das Gutachten in einer kirchenpolitischen Frage der Stadt Konstanz und das Gesetz Kaiser Karls V über die Monopole und Handelsgesellschaften, zu dem *Peutinger* beigetragen hat.

2. Das 3. u. 4. Heft führt uns einen Bischof aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrh.s vor, der auf den im Niedergang befindlichen Universitäten Heidelberg und Erfurt bei katholischen Professoren, aber von Protestanten umgeben, philosophische und theologische Vorlesungen hörte, und leider keine für die Stürme der Zeit ausreichende aszetische Bildung sich aneignete. Als Edelmann wurde

Veit v. Würzburg schon während seiner Studentenjahre in die beiden Domkapitel zu Würzburg und Bamberg aufgenommen, stieg rasch von Stufe zu Stufe und wurde 1561 als Dompropst von Bamberg zum Fürstbischof dieser Diözese gewählt. Sein Vorleben schien wenig Gutes zu versprechen. Er war Propst eines weit von den kirchlichen Idealen entfernten Kapitels und lebte im Konkubinat; seine Kinder speisten an seiner Tafel. Von kirchlicher und geistlicher Gesinnung war zunächst an ihm wenig zu verspüren. Doch gelang es der Fürsorge der Päpste und der Nuntien sowie einiger eifrigen Priester seiner Diözese, den neuen Bischof für eine ernstere Lebensführung zu gewinnen. Wenn er auch stets abhängig blieb von seinem Domkapitel, das jede entschieden katholische Erneuerung zu verhindern strebte, und wenn er auch gegen das unter der Geistlichkeit herrschende Konkubinat nur nachlässig kämpfte (S. 98), so hörte er doch in vielen Stücken auf die Mahnungen des päpstlichen Visitators Nikolaus Elgard und bahnte in der schon beinahe dem Abfalle geweihten Diözese der katholischen Reform den Weg. Sein Plan, nach den Verordnungen des Konzils von Trient in der Diözese ein Priesterseminar zu gründen, kam zwar zu seinen Lebzeiten nicht zur Ausführung, wurde aber später wieder aufgenommen und durchgeführt. Auch die Berufung einer Diözesansynode gelang ihm nicht, aber unter kräftiger Mitwirkung von Weihbischof und Generalvikar führte er viele Verbesserungen in der Seelsorge und im Unterricht der Gläubigen durch. 1566 empfing er auf Drängen des Bischofes von Würzburg die Priester- und Bischofsweihe und war nun nicht mehr bloß ein weltlicher Fürst, der sein Fürstentum wohlwollend regierte, sondern auch geistlicher Oberhirte seiner Diözese. Am 7. Juli 1577 starb er nach erbaulichem Empfang der letzten Sakramente und nachdem er in seinem letzten Willen am 4. Februar noch fest und offen seinen katholischen Glauben bekannt hatte.

Der Verf. hebt hervor, daß der Fürstbischof von seinen Zeitgenossen verschieden beurteilt wurde. Namentlich haben die päpstlichen Nuntien und Legaten wenig Zutrauen auf ihn und sein Wirken, doch berücksichtigen sie in ihren Berichten wohl zu wenig die Verhältnisse, in denen er lebte. *Hotzelt* urteilt milder, muß aber Schwäche des Willens und den Mangel an klaren Grundsätzen zugestehen; seinen Bemühungen um die Hebung des durch Kriege und Wirren herabgekommenen Stiftes kann er alle Anerkennung spenden. Am Schlusse folgen Personen- und Ortsregister, sowie ein Verzeichnis der benützten Handschriften.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

**Katechetisches.** 1. **Ein willensstarker Christ.** Katechesen für Jugendliche. Von *Heinrich Stieglitz*. Herausg. vom Deutschen Katechetenverein. München, Kösel & Pustet, 1922. 8°. VIII + 208 S.

2. **Ein ganzer Christ.** Von *Heinrich Stieglitz*. Ebd. 1922. 8°. XIV + 146 S.

3. **Apologetik.** Beweis für die Wahrheit der katholischen Religion. Von *Franz Kranebitter*, Katechet. Innsbruck, Koppelstätter. 1922. gr. 8°. 46 S.

4. **Lebendiger Unterricht.** Beiträge zur Vertiefung des Religionsunterrichtes. Von *Franz Hörmann*, Pfarrer. Mit 50 Zeichnungen. München. Kösel & Pustet, 1921. IX + 92 S.

5. **Stundenbilder.** Kurzgefaßte Katechesen zu P. *Lindens* Religionsbüchlein für die Unterklassen. Von *Georg Schreiner*. 2. Auflage. München, Kösel & Pustet, 1922, 8°. VII + 191 S.

6. **Katechesen für die Oberstufe** von *Joh. Ev. Pichler*. I: Glaubenslehre. 3. Aufl. Wien, Volksbund-Verlag, 1922. gr. 8°. VII + 448 S.

7. **Religionspädagogische Reformbewegung** von Dr. *Heinrich Mayer* (Handbücherei der Erziehungswissenschaft für Lehrer und Lehrerinnen und ihre Arbeitsgemeinschaften, herausg. von *Friedrich Schneider*, 4. Band). Paderborn, Schöningh, 1922. 192 S. 8°. (G) kart. M 2.20

1. 2. Aus dem Nachlaß des früh verstorbenen Meisters der Katechese erscheinen hier noch 2 Bändchen, die zusammen mit der schon früher hier (1921) 608 angezeigten Nummer: Ein glaubensstarker Christ, einen vollständigen Kurs Katechesen für Fortbildungsschulen ausmachen: Die Lehre vom Glauben, von den Geboten, von den Sakramenten.

Der Herausgeber bietet in diesen beiden letzten Gaben in pietätvoller Weise einfach den Text, wie ihn *St.* in gewissenhafter Vorbereitung zunächst für seine eigenen Katechesen an der Mädchenfortbildungsschule niedergeschrieben hatte, schickt aber beidemal den von *St.* für allgemeinere Verhältnisse veröffentlichten vollen Lehrplan voraus, dem gegenüber sich manche Lücken zeigen. Eine Empfehlung der Katechesen selbst ist überflüssig. Es sei nur auf die Meisterschaft hingewiesen, mit der *St.* hier allenthalben das Positive, Erzieherische, Veredelnde an den Geboten, das Gewinnende und Beglückende an den christlichen Geheimnissen und Einrichtungen in den Vordergrund stellt, und zwar in einer Weise, die auch beim spröden Mater... der Jugendlichen Anklang finden muß. Auch die zahlreichen eingestreuten Bei-

spiele erhöhen Anschaulichkeit wie Zugkraft dieser ganz auf Herzensbildung und Charakterstählung angelegten Katechesen.

3. Der Verf. hat aus seiner Praxis an der Bürgerschule heraus den dankenswerten Versuch unternommen, für die in irgendeiner Form neben aufbauender Katechese ja unerläßlich gewordene apologetische Unterweisung der Jugend ein eigenes Textbüchlein für die Hand der Schüler zu schaffen. Dasselbe ist nach guten methodischen Grundsätzen zusammengestellt. Der Stoff wird in 26 Lehrstücken verarbeitet. Darin stehen jedesmal die Merksätze, die das Gerüst des Beweisganges tragen, im Großdruck; mehrfach sind sie, wo dazu Gelegenheit war, dem österreichischen Großen Katechismus entnommen, gewiß ein didaktischer Vorteil. Die reichhaltigen Erklärungen, Daten und Zitate bilden den Kleindruck; hier findet sich z. B. bei den ausführlich behandelten Gottesbeweisen eine gut gelungene Darlegung der Teleologie in der Schöpfung, ebenso kurzer Aufschluß über manche aktuelle Frage wie Theosophie, Galileiprozeß, Schriftlesung. So dürfte das Büchlein auch über Schülerkreise hinaus Gutes stiften. Wohl mit Rücksicht darauf hat Verf. auch manche schwierigeren Gedankengänge mit aufgenommen, die bei der knappen Fassung nicht immer ihre volle Klarheit bewahren konnten; doch können sie in der Schule leicht übergangen werden. Im sonst musterhaft behandelten Lehrstück „Die alleinseligmachende Kirche" hat sich S. 43 die Übertreibung eingeschlichen: wer außerhalb der Kirche steht, könne auch alle bestehenden Gnaden nur aus der Kirche erhalten. — Das Ganze ist in die üblichen 3 Teile: Religion, Christentum, Kirche gegliedert, deren jeder durch Überschriften und Schlußsätze klar in den Rahmen der sittlichen Glaubenspflicht gestellt ist; so lauten letztere: „Ergebnis des ersten Teils: Wir müssen Religion haben", bezw.: wir müssen die christliche, die katholische Religion haben. Den wohltuenden Abschluß bildet der Anhang: Das Glück katholisch zu sein.

Dem Heft ist die weiteste Verbreitung in Bürger- und Fortbildungsschulen zu wünschen.

4. Das schlichte Büchlein kommt ebenso den Forderungen der Arbeitsschule entgegen, wie dem Bedürfnisse des Katecheten an ein- und zweiklassigen Schulen, dem es originelle und brauchbare Vorschläge macht zur Stillbeschäftigung nichtbeschäftigter Abteilungen. Die Vorschläge gehen auf einfaches Zeichnen und Aufsatz. Mit wenig Theorie und vielen Beispielen werden etwaige Bedenken gegen beides zerstreut und die Durchführung leicht gemacht. Anerkennung verdient die Kunst des Verf.s, an die Erfahrung der Kinder, an lokale Verhältnisse, Ortsgebräuche u. s. w.

anzuknüpfen. Indes hätte es dem Werklein nicht geschadet, wenn sich der Verf. entschlossen hätte, ihm „eine wissenschaftlich vollkommenere Form zu geben" (Vorwort). Die vielen sachlichen Nachlässigkeiten wirken störend. So findet sich z. B. die mißverständliche Verteilung der Glaubensartikel auf die zwölf Apostel (S. 72); es werden nur 4000 Jahre bis Christus angenommen (S. 82); das Sakrament der Ehe soll im Paradies eingesetzt worden sein (S. 87); eine schiefe Auffassung der Vorsehung begegnet uns S. 40. Diese und ähnliche Fehler vermögen indes dem Büchlein seinen Wert nicht zu nehmen.

5. Die bedeutendste Veränderung dieser Neuauflage liegt in der bei Besprechung der ersten Auflage in dieser Zeitschrift 39 (1915) 538 vorgeschlagenen Einfügung des Textes der Katechismusfragen, die nun an der Spitze einer jeden Lektion durchgeführt ist. So haben diese straff nach der Münchener Methode gearbeiteten, gemüt- und lebensvollen Katechesen auch für weitere Kreise an Brauchbarkeit gewonnen.

6. *P.s* Katechesen für den abschließenden Unterricht zeigen diesmal gegenüber der letzten Auflage (s. diese Zeitschr. 40 [1916] 153) eine tiefgehende Neugestaltung. Der teilweise Anschluß an die biblische Geschichte wurde zugunsten einer mehr systematischen Ordnung aufgegeben, das Buch so in der Anlage mit des Verf.s Volkskatechismus „Der Weg zum Leben" in Einklang gebracht. Die größte Bereicherung erfuhren die apologetischen Katechesen. Ihr Aufbau und die Art, wie darin vor allem aus dem Leben und der Geschichte der Kirche ihre höhere Sendung erwiesen wird, dürfte dem Ideal der Glaubensbegründung für die Jugendlichen nahekommen, wie es kürzlich in den Katechetischen Blättern (22 [1922] 197—205) vertreten wurde. Besondere Anerkennung verdient auch der Sammelfleiß des Verf.s, der nicht mit abgenützten Beispielen arbeitet und sich auch aus der wissenschaftlichen Literatur seine reichen Belege holt, die er in seiner schlichten katechetischen Sprache der Jugend aufs beste mundgerecht zu machen weiß.

7. *M.* gibt eine sehr erwünschte Orientierung für das noch immer recht bewegte Gebiet der katechetischen Reformbestrebungen. Was an wertvolleren Beiträgen besonders in den letzten zwei Jahrzehnten erschienen ist, auch das mannigfache Material in den Fachzeitschriften, ist hier auf knappem Raume zusammengefaßt und meist auch in solider Kritik gesondert und eingeordnet. Nach Klarstellung psychologischer, dogmatischer und geschichtlicher Vorfragen wird eingehend gehandelt über Methode, Lehrplan, Kate-

chismusfrage, biblischen und kirchengeschichtlichen Unterricht, Sittenlehre; dann über Heimat und Bild, Gebet und Liturgie, über Vorbereitung auf Beicht, Kommunion und Firmung, endlich über den abschließenden Religionsunterricht in der Fortbildungsschule. Einen Grundzug des Buches bildet die entschiedene Ablehnung jener intellektualistischen Richtung, die sich allzulange mit bloßem Erklären und Belehren begnügt hat; die Religion „soll den ganzen Menschen erfassen" (S. 2). Darum die Betonung alles dessen, was die Religion nicht bloß mit der Erkenntnis- und Vorstellungswelt, sondern auch mit dem Leben und Erleben der Kinder verknüpft, überhaupt der erzieherischen Aufgabe der Katechese. Die Münchener Methode ist ihm nicht die katechetische Methode, wohl aber ihr klassischer Stil (S. 50). Bei aller Hochschätzung der neueren methodischen Errungenschaften warnt er doch mit Recht vor deren übereilter Herübernahme in die Katechese; „wir müssen vor allem die eigenen Prinzipien entwickeln" (S. 62). Nach dieser Seite hin dürfte die Katechetik in der Tat noch manches zu leisten haben.

Mißverständlich ist die Darstellung des Glaubensaktes S. 9 f. Daß die religiösen Gefühle für die lebendige Auffassung des Glaubens von großer Bedeutung sind, ist keine Frage. Der Verf. erklärt aber weiter: „Freilich machen sie allein den Glauben nicht aus sondern in enger Verbindung mit dem intellektuellen Erfassen und vielfach, durchaus aber nicht immer, mit einem Willensakt, der aber normalerweise einer inneren Nötigung entspringen muß". Der Wille ist bei jedem Glaubensakt mitbestimmend, schon weil der Glaube nur so die ihm wesentliche Festigkeit erhält. Dagegen bedarf der Wille für seine Forderung des Glaubens nicht einer inneren Nötigung — diese würde ja die Freiheit des Glaubensaktes aufheben — sondern eines ausreichenden Grundes, der in der erkannten Glaubwürdigkeit liegt. Die Entscheidung darüber, ob so nun der Glaubensakt erfolgt, kann *M.* nur dann „in dem mit der Erkenntnis verbundenen religiösen Gemüt" erblicken, wenn er darunter, entgegen der vorher eingehaltenen Ausdrucksweise, diesmal den Willen mitversteht. Ebenso ist nicht ersichtlich, wie jemand je anders als durch die Vernunft zu den praeambula fidei gelangen könne (S. 15). Wenn es so schon dem Verf. selbst nicht durchweg gelungen ist, die aus der modernen Psychologie übernommenen Elemente genügend zu verarbeiten, so ist umsomehr sein Rat an die Leser bedenklich und zu mißbilligen, „religionspsychologische Neuerscheinungen, aber mit Berücksichtigung der Weltanschauung und der möglichen Fehlerquellen" zu verfolgen (S. 31). Die hier geforderte Kritik ist Lehrern und Lehrerinnen, für die doch die Sammlung zunächst berechnet ist, nicht zuzumuten, abgesehen vom kirchlichen Bücherverbot, auf das nicht aufmerksam gemacht

wird. — In der Frage nach dem Zeitpunkt der ersten Kommunion hätte doch auch eine Schrift, wie *Hafen*, Die Kinderkommunion (Limburg 1920) genannt werden dürfen, wenigstens als Gegengewicht gegen den Vorschlag von *J. V. Schubert* (erst das fünfte Schuljahr soll Kommunionjahr sein), der ohne Einspruch erwähnt wird. — Druckfehlern sind u. a. mehrere Eigennamen zum Opfer gefallen; so muß es heißen *Hirmer* (S. 127), *Casel* (S. 147), *Huck* (S. 148), *Kramp* (S. 168).

Im ganzen bleibt das Werk eine willkommene Gabe, die dem Katecheten viel anderweitige Literatur ersetzen kann.

Innsbruck. Josef Jungmann S. J.

*Bruno Grabinski*, **„Spuk und Geistererscheinungen oder was sonst?"** Eine kritische Untersuchung. XIV u. 445 S. Hildesheim, Fr. Borgmeyer, 1922.

In der Flut von minderwertigen Neuerscheinungen auf dem Gebiete des Okkultismus stellt jedenfalls *Grabinskis* Werk, das bereits in 2. Auflage erscheint, eine sachlich kritische Zusammenfassung der einschlägigen Tatsachen dar.

Im ersten Hauptteil (S. 1—68), der gegenüber der 1. Auflage bedeutend erweitert erscheint, wird das Grundsätzliche zur Frage der Spuk- und Geistererscheinungen auseinandergesetzt. Eine stattliche Reihe von bedeutenden Autoritäten kommen zu Worte pro et contra. An vielen der beigebrachten Tatsachen kann heutzutage kaum mehr gezweifelt werden, freilich ist in jedem Einzelfall, besonders wo es sich um die Ergebnisse okkulter Experimente handelt, nüchternste Kritik unerläßlich. Gerade die sicher erwiesenen Spukerscheinungen sind nun für die Theorie der okkulten Phänomene überhaupt von außerordentlicher Bedeutung. Stehen sich hier doch seit langem schon zwei Ansichten schroff gegenüber, der Immanentismus (Animismus), der alles rein natürlich auf verborgene physische Kräfte des Mediums, speziell seines Unterbewußtseins, zurückzuführen sucht, und der Transzendentismus (Spiritismus im weiteren Sinne), der außerweltliche Intelligenzen als Urheber der Erscheinungen ansieht. Die im Werke mitgeteilten Spukerscheinungen tragen nun ganz evident transzendentalen Charakter an sich, wenn auch ein Mitwirken von Seiten Lebender (Medien) keineswegs ausgeschlossen, ja in manchen Fällen sogar wahrscheinlich ist. Interessant sind die neuesten Ergebnisse in Betreff der Materialisationen von Eva C. Hier dürfte größte Vorsicht am Platze sein. Auch den Untersuchungen von Dr. v. *Schrenck-Notzing* wird man trotz der wissenschaftlichen

Darstellungsweise weniger Bedeutung beilegen als der Verfasser, wenn man die Kritik von Dr. *M. v. Kemnitz* und das Urteil des Münchner Psychologen Prof. *G. Kafka* gelesen hat. Falls aber auch an diesen Phänomenen etwas Reales ist, weist jedenfalls *Gr.s* Untersuchung auf transzendentale Einflüsse.

Im folgenden Abschnitte (S. 69)—310) wird eine Fülle von gutbeglaubigten Spuktatsachen mit guter Kritik dem Leser vorgeführt. Dabei wird der Nachdruck gerade auf jene Begleiterscheinungen gelegt, die für den transzendentalen Charakter des Spukes sprechen, z B. Wahrnehmen der Erscheinung durch Tiere, kleine Kinder, das Quälende und Boshafte in vielen derartigen Ereignissen, besonders aber die lange Dauer mancher derartigen Vorkommnisse (hundert und mehr Jahre) an ganz bestimmten Orten (Spukhäuser).

Dem merkwürdigen Phänomen der eingebrannten Hand sind die letzten 117 Seiten des Buches gewidmet. Besonders an dieser letzten, großen Gruppe von Tatsachen zeigt sich sonnenklar, auf welch schwachen Füßen die sonst so billige Hypothese steht, alles irgendwie ungeklärte Okkulte auf Rechnung des Unterbewußtseins zu setzen. Die angeführten Tatsachen dürften zugleich ein eindringliches Argument für die Unsterblichkeit der Seele darstellen, auch verdienen jedenfalls die Ausführungen *Gr.s*, womit er die Lehre vom Fegfeuer berührt, die Aufmerksamkeit der katholischen Theologen.

Alles in allem ist das Buch im Gegensatze zu so vielem elenden Machwerk auf demselben Gebiete ganz dazu angetan, ein richtiges nüchternes Urteil über okkulte Dinge zu vermitteln, und was noch mehr ist, den Leser auch sittlich religiös günstig zu beeinflußen.

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

---

**Herders Konversations-Lexikon.** 3. Auflage. II. Ergänzungs-Band, 2. Hälfte: L—Z (11. Band des Gesamtunternehmens). Freiburg, Herder [1923]. 1136 Sp. Text u. 108 Sp. Beilagen. Lex. 8°. Grundpr. M 20.—, geb. M 27.—.

Die vielen Freunde und Benützer von Herders Lexikon erhalten nun den würdigen Abschluß des planmäßig durchgeführten Unternehmens. Die große Bedeutung dieses „Zeitlexikons" für unsere Tage, in denen wir die sprunghafte Weiterentwicklung ganz neuer Verhältnisse miterleben und aus dem Umlernen nicht herauskommen, wurde schon in dieser Zeitschrift 46 (1922) 310 gebührend hervorgehoben. An Neuem und Beachtenswertem

bieten zunächst die geschichtlichen Artikel eine gut und verläßlich verarbeitete Fülle von Stoff; man sehe nach unter Nobelpreis (mit der Liste der Preisträger 1910—21), Oberschlesien, Österreich, Österreich-Ungarn, Ostindien, Reich, Rußland, Saargebiet, Spanien, Tirol, Türkei, Ungarn, Ukraine, Verdun, Wilhelm II, namentlich den ganz parteilos gehaltenen Artikel „Weltkrieg"; daß jeder Leser die Beurteilung aller Einzelheiten unterschreiben werde, ließ sich natürlich auch so nicht erreichen. Aus dem staatswirtschaftlichen und sozialen Gebiete wären zu nennen Landtag, Landwirtschaft, Mietwesen, Notgeld, Parteiwesen, Schädlingsbekämpfung, Sozialdemokratie, Tuberkulose, Volksentscheid, Wahlrecht, Währung, Wandervogel. Aus den theologischen Fächern findet auch der Laie eingehende und doch leicht verständliche Belehrungen über Leichenverbrennung, Liberalismus, Missale, Missionen, Nazareth, Ordination, Pius X und Pius XI, Religionsphilosophie, Rom, Staat und Kirche, Spiritismus, Theosophie. Aus dem Gebiete der Kunst sei verwiesen auf Malerei, mittelalterliche und moderne (wobei die gegebenen wahrheitsgetreuen Proben nicht jeden befriedigen werden). Es ist in dieser Zeitschrift nicht der Ort, die vorzüglichen Technischen Artikel zu würdigen. Das reiche statistische Material erhält in einem Nachtrag wertvolle, bis in unsere Tage fortgeführte Ergänzungen (vgl. Bayern, China, Europäische Staaten, Irland). An Illustrationen sind beigegeben 3 Karten, 12 Tafeln und 9 Textbeilagen; mit den Abbildungen im Texte sind es insgesamt 195 Bilder. Alles ist technisch tadellos durchgeführt.

So ist jedem Besitzer der ersten 9 Bände des Lexikons der Rat zu erteilen, trotz aller Hindernisse die durchaus unentbehrliche Ergänzung des vorzüglichen Nachschlagewerkes sich zu verschaffen.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

**Summa philosophiae christianae.** Scripsit *J. Donat S. J.* Oeniponte (Innsbruck), Fel. Rauch. 8°. I. Logica. Ed. 4 et 5. emendata et aucta (1926) 227 p. K 10.000. — III. Ontologia. Ed. 4 et 5. emendata et aucta (1921) 259 p. K 10.000. — V. Psychologia. Ed. 4 et 5. emendata et aucta (1923) 474 p. K 20.000.

Die vorliegende Neuauflage der genannten drei Teile hat beträchtliche Veränderungen erfahren. Unter Beibehaltung des alten Charakters, sowohl was den Lehrinhalt wie auch was die Form betrifft, sind alle einzelnen Abschnitte einer Neubearbeitung unterzogen worden mit dem Bestreben, manches klarer und vollstän-

diger darzulegen, anderes zu ergänzen und dem neuesten Stand der Forschung und der Bedürfnisse anzugleichen, auch manches Neue hinzuzufügen. Dadurch ist der Umfang unter grundsätzlicher Beibehaltung der für ein Lehrbuch sich empfehlenden Kürze etwas gewachsen, bei der Logik um 70, bei der Ontologie um 53, bei der Psychologie um 150 Seiten; dazu kommt eine kleine Verengerung des Satzes. Es war dabei auch die Rücksicht maßgebend, noch mehr den Bedürfnissen eines längeren philosophischen Kurses zu entsprechen, den der neue Codex iuris vorgesehen hat. Doch ist nach wie vor die Unterscheidung der wichtigeren für einen kleineren Kurs notwendigen Stoffe von den anderen ersichtlich gemacht und auch so durchgeführt, daß im Lehrgang die ersteren von den letzteren ohne Störung abgetrennt werden können.

Was die einzelnen Teile betrifft, so ist in der Logik eine ausführlichere Einleitung in die christliche Philosophie vorangestellt und manchen neuzeitlichen logischen Bedürfnissen mehr Rechnung getragen, besonders was die verschiedenen Wortbedeutungen, Beweisarten, die Arten der Fehl- und Trugschlüsse und die Methodologie der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Arbeitens betrifft. In der Ontologie wurde der Geschichte der einzelnen Begriffe und Fragen, dasselbe gilt auch von der Logik, mehr Raum gegeben; auch manche neue Ausführungen, wie über den Wertbegriff, über Werden und Veränderung, im Anhang über ästhetische Grundbegriffe sind hinzugekommen. In der Psychologie wurden noch mehr empirisch-psychologische Stoffe eingefügt, namentlich was Wahrnehmungssinne, Gedächtnis, Gefühl, Bewußtsein betrifft; andere Erweiterungen beziehen sich auf den Ursprung der Ideen, Habitus, Okkultismus, Abstammung und Alter des Menschengeschlechtes. D.

**Alttestamentliche Abhandlungen**, hsg. von *J. Nikel*. Münster 1922, Aschendorff. VII, 4: *J. Schmalohr*, **Das Buch Joel.** 8°. VIII u. 158 S. Gr. M 4.20. — VIII, 5: *J. Fischer*, **Wer ist der Ebed in den Perikopen** Is 42,1—7; 49,1—9a; 50,4—9; 52,13—53, 12? 8°. XVI u. 100 S. Gr. M 3.—.

1 Studienrat *J. Schmalohr* (München-Gladbach) hat das kleine Buch des Propheten Joel in der vorliegenden Monographie möglichst erschöpfend zu bearbeiten versucht. In einer ausführlichen Einleitung (S. 1—41) werden die verschiedenen Ansichten über Verfasser und Abfassung des Buches besprochen und kritisch beurteilt. Mit Recht hält er, vor allem gegen *Merx* und *Hoonacker*, daran fest, daß Joel vor Amos anzusetzen ist, wenn er sich auch

nicht für die Zeit des Königs Joas, sondern für die des Königs Ozias entscheidet. Als 2. Teil folgt eine Übersetzung des Textes, strophisch gegliedert und mit kurzer Inhaltsangabe. Der Kommentar selbst ist mit großer Sorgfalt gearbeitet.

Zu Joel 2 schreibt neuestens *E. Sellin* (Das Zwölfprophetenbuch S. 122 f): „Die früher oft gehörte Meinung, es handle sich hier um eine bildliche Darstellung eines Völkereinfalles, ist mit Recht jetzt fast allgemein aufgegeben (vgl. bes. v. 5 u. 7)". Anders urteilt *Sch.* (S. 94 ff) und seine Auffassung verdient trotz der entgegengesetzten Ansicht *Sellins* die Beachtung der Exegeten. Ob aber die 4 Heuschreckennamen (1,4) alle nur synonyme Bezeichnungen sind, wie der Verf. meint? Gewiß bezeichnen die 4 Namen nicht 4 Arten von Heuschrecken oder 4 Zustände der Heuschreckenentwicklung; aber, wenn auch die drei übrigen Namen nur verschiedene Bezeichnungen der ausgewachsenen Heuschrecken sind, so scheint doch der Name יֶלֶק wenigstens die Heuschreckenlarve zu bezeichnen. So auch *Sellin* S. 117. Eine Schilderung der letzten Heuschreckenplage in Palästina vom Jahre 1915 findet sich bei *Sven Hedin*, Jerusalem S. 106—112. Sehr instruktiv ist auch die Monographie von *H. Bücher*. Die Heuschreckenplage und ihre Bekämpfung. Berlin 1918. Im übrigen ist von *Sch.* die Literatur zu Joel gut verwertet; nur der neueste Kommentar von *Sellin* konnte noch keine Berücksichtigung finden."

2. Mit dieser zweiten exegetischen Studie zu den Ebed Jahve-Perikopen schließt Privatdozent *J. Fischer* (München) seine Untersuchungen zum Ebed Jahve-Problem ab. Die erste Schrift: „Isaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht" (Alt. Abh. VI 4/5) behandelte mehr die literarkritischen Vorfragen; die vorliegende Studie aber gibt die klare und unzweideutige Antwort auf die Frage: Wer ist der Ebed? Die Antwort lautet: „Die Ebed-Prophezie hat ihre vollkommene Erfüllung erst in Christus und nur in ihm gefunden" (S. 85). Der Beweisführung schickt *F.* im 1. Kap. textkritische Bemerkungen zu den Ebed Jahve-Stücken und eine Übersetzung derselben voraus. In den beiden folgenden Kap. führt er gegenüber den bekannten irrtümlichen Aufstellungen der modernen rationalistischen Exegese den Beweis durch, daß „der Ebed nicht ein Kollektivum, sondern ein Individuum, nicht ein realer Zeitgenosse des Propheten, sondern eine Prophezeiung ist", um dann im Schlußkapitel bis ins einzelnste die Erfüllung der Ebed-Prophezie in Christus aufzuzeigen. Würdig und fest klingt seine Beweisführung S. 94 f in die markanten Worte aus: „Die frappante Übereinstimmung, welche zwischen den Schicksalen des Ebed und den Schicksalen Jesu Christi besteht, kann

unmöglich Zufall sein ... Zufälliges Zusammentreffen ist m. E. hier absolut ausgeschlossen. Der Geist Gottes weht hier mit Sturmesbrausen: die Ebed-Jahve-Stücke sind und bleiben unerschütterliche Säulen der christlichen Weltanschauung".

Innsbruck. J. Linder S. J.

**Kirchliches Handbuch** für das kath. Deutschland. Herausgegeben von *H. A. Krose S. J.* X. Bd. 1921—22. Freiburg, Herder, 1922. X u. 343 S. Geb. M 100.—.

Das kirchliche Handbuch ist für alle, die sich um das katholische Leben in Deutschland und seine Auf- und Abbewegungen von Jahr zu Jahr interessieren, ein unentbehrliches Nachschlagewerk geworden. Gerade jetzt wird man sein Erscheinen freudig begrüßen, weil doch die Ereignisse seit Kriegsende Veränderungen von weittragender Bedeutung auch für das religiöse und kirchliche Leben gebracht haben. Unter den verschiedenen Abschnitten, die in der Anordnung der früheren Jahrgänge sich folgen, fordert besondere Beachtung die Konfessionsstatistik; sie zeigt, daß die katholische Bevölkerung durch Abtrennung vorwiegend katholischer Gebiete abgenommen hat, aber durch die größere Kinderzahl der Katholiken allmählich sich bessern wird. Auch für die Pastoration wird durch die vermehrte Zahl der Ordensleute (teils Zuwachs, teils Rückkehr verbannter Orden) manches gebessert werden. Ebenso erfreulich ist, daß bei rein katholischen Ehen doch 99 Prozent der Kinder kirchlich getauft werden, während bei Mischehen der Prozentsatz nur 41·2 beträgt. Vor allem aber hat die Austritts- und Übertrittsbewegung bedeutende Veränderungen gegen früher aufzuweisen. So traurig die Zahlen sind, die kath. Kirche steht doch besser da. Gegen 4—5000 noch im Jahre 1918 sind 1920 etwa 47.000 aus der kath. Kirche ausgetreten, während der Protestantismus schon 1919 224.000 allein an die Konfessionslosen verlor. Die Bekehrungen zur kathol. Kirche nehmen zu (1918: 4675, 1919: 7947, 1920: 9515), allerdings nicht in dem Maße wie die Austritte. Doch dürfte die Austrittsbewegung, die ja künstlich in beide Konfessionen hineingetragen wird, bald ihren Höhepunkt überschritten haben. Sehr erfreulich ist das Bild, das der 4. Abschnitt vom Ausbau und Wirken der sozialen Karitas entwirft, während der Bericht über die Heidenmissionen von bitteren Erfahrungen sprechen muß, die als Nachwirkung der nationalen Entfremdung auftreten.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

# Analekten

**Spricht Epiphanius (Ancoratus 31,4) vom Blutschweiß des Herrn oder von seinen Tränen?** In der leider noch nicht vollendeten Ausgabe der Werke des Bischofs von Salamis in der Berliner Sammlung gibt Professor *Karl Holl*—Berlin die erwähnte Stelle in folgender Form wieder[1]): ἀλλὰ καὶ „ἔκλαυσε". ‹ὡς› κεῖται ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ ἐν ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις, — καὶ κέχρηται τῇ μαρτυρίᾳ ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος ἐν τῷ κατὰ αἱρεσέων πρὸς τοὺς δοκήσει τὸν Χριστὸν πεφηνέναι λεγόντας, ὀρθόδοξοι δὲ ἀφείλαντο τὸ ῥηθόν, φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον — Καὶ· „γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἵδρωσε, καὶ ἔγενετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡς θρόμβοι αἵματος, καὶ ὤφθη ἄγγελος ἐνισχύων αὐτόν".

1. Hier hat *Epiphanius* zwischen die zwei Lukastexte 19,41 (vom Weinen des Herrn) und 22,44 (von seinem Blutschweiß) eine textkritische Erörterung eingeschoben, welche sich ausschließlich auf eine der beiden Stellen bezieht (ἡ μαρτυρία, τὸ ῥητόν). Es werden uns über dieselbe 4 Wahrheiten mitgeteilt: 1) die Stelle ist in jenen Handschriften des Lk-Evangeliums zu lesen, welche keine Abänderung erfahren haben, mit andern Worten: sie ist echt; 2) nicht Feinde der Wahrheit, d. i. Ketzer, sondern Gläubige sind es gewesen, welche die Worte entfernt haben; 3) bei dieser aus Furcht erfolgten „Schlimmbesserung" ist ihnen der Zweck und die ganze Kraft der Stelle entgangen; 4) *Irenaeus* gehört nicht zu diesen Furchtsamen, er hat den Text gegen die Doketen verwendet.

2. Welche von den 2 Stellen hat nun der Bischof von Salamis im Auge? *Holl* stellt hier seine Meinung gleich in einen Gegensatz zu der des *Epiphanius*, denn in der Anm. sagt er: „vgl. Luk 19,41; aber *Epiphanius* meint 22,41 f". Die von *Holl* gewählte Fassung des Textes verbindet denn auch die textkritische Bemerkung des *Epiphanius* mit der vorausgehenden Stelle von den Tränen des Herrn.

[1]) Die griechischen christl. Schriftsteller 25, *Epiphanius* I 40,10-16.

Dies ergibt sich aus folgenden Gründen: a) *H.* hat sich erlaubt, zu Beginn der Erörterung in den Text ein — von keinem einzigen Zeugen gebotenes — ὡς einzuschieben und so die Verbindung mit dem vorausgehenden „Jesus weinte" herzustellen. b) Sodann sind die Großbuchstaben nicht bei dem unmittelbar folgenden κεῖται, sondern erst bei καὶ unmittelbar vor Lc 22,44 verwendet; also ist die Erörterung zur ersten Stelle gezogen, von der zweiten getrennt und diese als neuer Gedanke eingeführt. c) Der Herausgeber will dieses καί nicht ins Bibelwort miteinbeziehen, sondern betrachtet es als Einführung desselben, dem das Anführungszeichen folgt; somit läßt er die kritischen Ausführungen vom ersten Texte gelten.

Sollte die Erörterung des *Epiphanius* zum folgenden gezogen werden, so müßte natürlich die folgende Interpunktion gewählt werden: Ἀλλὰ καὶ „ἔκλαυσε". Κεῖται ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ ἐν ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις καὶ κέχρηται τῇ μαρτυρίᾳ ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος ἐν τῷ κατὰ αἱρεσέων πρὸς τοὺς δοκήσει τὸν Χριστὸν πεφηνέναι λέγοντας, — ὀρθοδόξοι δὲ ἀφείλαντο τὸ ῥηθόν, φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος καὶ τὸ ἰσχυρότατον — „καὶ γένομενος . . ." Ähnlich sind die Satzzeichen angebracht MG 7,957 u. 43,73A. Die von *Harnack* (vgl. S. 311) vorgelegte Interpunktion entbehrt der Folgerichtigkeit.

Dunkel ist die von *Holl* den Worten über *Irenaeus* und die Tilgung der Stelle beigefügte Anmerkung: „Irrtum; vgl. Irenaeus Adv. Haer. III 22,2; II 122 *Harvey* (Adv. Haer. I 20,2, I 179 *Harvey*). Wenn man die beiden Irenaeusstellen entweder bei *W. Wigan Harvey* (I. II Cantabrigiae 1857) oder bei Migne PG 7,957. 656 nachschlägt, so findet man, daß der Bischof von Lyon an der ersten jener Erwähnung der Tränen Christi, die Joh 11,34, aber nicht Lc 19,41 vorliegt, die Stelle vom Blutschweiß folgen läßt: εἰ . . οὐδ' ἂν ἐδράκρυσεν ἐπὶ τοῦ Λαζάρου οὐδ' ἂν ἵδρωσεν θρόμβους αἵματος. *Harvey* bemerkt in der Anm.: „Hunc Irenaei locum respexit Epiphanius in Ancorato § 31". An der andern Irenaeusstelle (1, 20, 2) ist erwähnt, Christus habe, als er sich Jerusalem näherte, geweint (δακρύσαι) und die Worte gesprochen: „Hättest doch auch du es erkannt". Somit steht fest, daß *Irenaeus* sowohl die Stelle vom Blutschweiß des Herrn als auch die beiden Stellen von seinen Tränen gekannt hat. Da er beidemale gegen die Doketen kämpft — die an der zweiten Stelle bekämpften Markosianer gehörten ja auch zu ihnen — so läßt sich aus ihm allein nicht entscheiden, welche Stelle *Epiphanius* im Auge hatte[1]).

[1]) Allerdings ist Ir 3,22, 1 (M 956A) ein Ausdruck enthalten, welcher dieser Stelle den Vorzug gibt: „putative apparuisse eum (Jesum) tamquam hominem".

3. Die Streitfrage, welche von beiden Lk-Stellen von *Epiphanius* gemeint sei, ist nicht von heute. Als erster scheint *Bellarmin* in ihr Stellung genommen zu haben, indem er sie auf das Weinen Christi bezog[1]). Das Gleiche taten *Petavius*[2]) und *Hugo Grotius*[3]) sowie die Textausgabe von *Millius*[4]). Allein die Ausgaben des *Irenaeus* von *J. E. Grabe* (Oxford 1702) und *René Massuet O. S. B.* (Parisiis 1710) nahmen, wie der Abdruck der letzteren bei Migne[5]) beweist, entschieden dagegen Stellung und bezogen die Worte auf den späteren Lk-Text vom Blutschweiß. *Massuets* Ordensgenosse *Calmet* folgte ihm hierin[6]). Leider wurden seine Gründe sowohl von den katholischen Schrifterklärern als auch auf protestantischer Seite vielfach vergessen. So beziehen die fraglichen Worte des *Epiphanius* mit *Holl* aufs Weinen des Herrn *P. Schanz*[7]), *R. Cornely*[8]), *F. Hilber*[9]), *Tischendorf*[10]), *F. Barth*[11]), *Th. Zahn*[12]), *E. Klostermann*[13]).

In richtiger Weise ist das Wort des *Epiphanius*, wie wir es soeben bei *Harvey* sahen, auf Lk 22,43 f bezogen von *J. Belser*[14]), *J.-M. Lagrange*[15]), *S. P. Tregelles*[16]), *H. J. Holtzmann*[17]) und *A. Harnack*[18]).

Der genannte Gelehrte glaubt sogar (S. 254 f), einen dieser „Orthodoxen" gefunden zu haben in der Person des vierten Evangelisten. Joh 12,27 f sei „johanneische Umwandlung von Lk 22,43, 44. Aus dem ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ist eine φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ geworden. Joh hat also den Engel getilgt, die Stärkung getilgt und den Blutschweiß getilgt, d. h. er hat dasselbe getan, was diejenigen taten,

---

[1]) De Verbo Dei 1,16 Opera omnia (Venetiis 1721, I 24) „quosdas catholicos . . Lc 19 abrasisse verbum ‚flevit' testatur Epiphanius in Ancorato".

[2]) In der 1622 erschienenen Epiphanius-Ausgabe verweist er auf Ancoratus 31,4 auf Ir. AH 1,17 (= 1,20), wo Lc 19,41 erwähnt ist. Abgedruckt MG 43,73.

[3]) In Lc 19,41 (Opera omnia Basileae 1732, II 440—42 mit dem Ausruf: „quantum sibi Ecclesiae principes permiserint!"); vgl. Critici sacri 4,1447.

[4]) Zu Lk 19,41.

[5]) PG 7,758 Anm. 73.

[6]) Dissertationes III N. T. p. 206.

[7]) Lk 19,41.

[8]) Introductio³ III 133.

[9]) Einleitung² 94, ³129.

[10]) Zu Lk 19,41.

[11]) Einleitung 430.

[12]) Kommentar zu Lk S. 635 A. 42; vgl. S. 689 A. 76.

[13]) Handbuch I/₂ S. 554.

[14]) Leidensgeschichte² S. 278.

[15]) Lk 562.

[16]) Zu Lk 22,43.

[17]) Handkommentar I³ 414.

[18]) Sitzungsber. Berlin 1901 S. 251-5.

welche die Stelle ganz strichen". Wir verzichten gerne auf den beigefügten Beweis für die Echtheit der Stelle vom Blutschweiß: „Also beweist er (der Verf. des vierten Evangeliums), daß die Verse (Lk 22, 43 f) von ihm gelesen worden sind".

4. Sehen wir zunächst nach den Gründen, welche es ausschließen, daß *Epiphanius* von Lk 19,41 rede; dann sind jene zu würdigen, welche uns zur Annahme nötigen, der Bischof von Salamis habe Lk 22,43 f im Auge gehabt.

a) Von einem Weinen des Herrn ist nicht nur in der erwähnten Lk-Stelle, sondern auch Jo 11,35 die Rede — κλαίειν und δακρύειν haben fast völlig dieselbe Bedeutung. Wie ist es nun möglich, daß der ganz parallele Johannestext dem Schabmesser jener ängstlichen Verteidiger der Wahrheit entgangen ist und nur Lk 19,41 ihm zum Opfer fiel? Mußte denn dann nicht auch Joh 11,35 entfernt werden?[1]) — Auf der anderen Seite steht die Erzählung vom Blutschweiß des Herrn völlig allein ohne Parallele und brauchte somit, wenn man in ihr etwas Anstößiges vorfand, nicht eine andere Stelle in Mitleidenschaft zu ziehen.

b) Andere Väter, welche von den Tränen des Herrn beim Einzug in Jerusalem reden, erwähnen mit keiner Silbe, daß die Stelle irgendwie angezweifelt oder getilgt worden wäre.

*Origenes* erwähnt die rührende Begebenheit vom Einzug des Herrn mindestens sechsmal: in einem Bruchstück seiner Erklärung der Klagelieder (MG 13,608); im Mt-Kommentar (MG 13,1424. 1445) und in der Erklärung von Johannes (MG 14,341. 345. 364 *Preuschen* 191. 193. 204). Sie findet sich bei *Eusebius* (Theophania 38 MG 24, 648), *Basilius* (Regula 52,1 MG 31,776), *Epiphanius* (AH 34,18 MG 41,620), *Cyrillus von Al.* (In Lc 19,42 MG 72,877—80). Ebensowenig tragen die lateinischen Väter Bedenken, dies Ereignis zu verwerten, z. B. *Hilarius* De Trin. 10,55 (ML 10,387), *Ambrosius* De poenit. 2,6. 49 (ML 16,1509), *Augustinus* z. B. De s. virginitate 28 ML 40,441.

c) Wenn *Th. Zahn* auf Lk 19,41 zu sprechen kommt[2]) und die Ansicht, *Epiphanius* habe diese Stelle im Auge, mit dem Tatbestande vergleicht, so muß er gestehen, daß fürs Fehlen von Lk 19,41: „bis jetzt kein urkundlicher Beleg gefunden worden ist". Ein Blick in *Tischendorfs* Ausgabe und den dritten Apparat von *Sodens* Textband, wo auch alle „wilden" Lesarten und Kuriositäten gewissenhaft gebucht zu finden sind, bestätigt dies Urteil. —

[1]) Vgl. *Hugo Grotius* in Lc 19,41: „parum profecerunt hac insigni audacia, cum apud Joh exstet . . ."

[2]) Kommentar 635 Anm. 42.

Ist es da nicht klar, daß *Epiphanius* nur die in vielen Textzeugen wirklich fehlende Erzählung vom Engel und vom Blutschweiß im Auge gehabt haben kann?

d) Endlich spricht gegen die bekämpfte Ansicht die Tatsache, daß man, wenn sie die richtige Ansicht des hl. *Epiphanius* bietet, um die Verbindung mit dem vorausgehenden Texte behaupten zu können, notwendiger Weise gegen alle Textüberlieferung ein ὡς einschalten müßte. Damit ist *Holl* selbst dem Fehler zum Opfer gefallen, den er im Vorwort S. VII rügt, daß „viel an ihnen [den Epiphaniusschriften] herumgebessert worden" sei.

Man kann nun freilich gegen die hier vorgeschlagene Verbindung, in der die kritische Bemerkung auf das folgende Zitat aus Lk 22,43 f gezogen wird, geltend machen, daß die asyndetische Anreihung hart ist, da sie ohne ein καί oder δέ erfolgt; der lange Schaltsatz macht das Satzgefüge schleppend und schwer. Niemand wird dies in Abrede stellen, aber man muß doch diese Verbindung bevorzugen, da sie allein ohne eine unbefugte Erweiterung möglich ist.

5. Daß aber *Epiphanius* tatsächlich die Stelle vom Blutschweiß im Auge hatte, ergibt sich aus folgenden Gründen:

a) Zunächst ist dies nahegelegt in dem bald folgenden Kapitel 37 derselben Schrift Ancoratus[1]), wo *Epiphanius* auf Lc 22,43 f zurückkommt. Er verwendet nämlich denselben Ausdruck von denjenigen, „welche die Tragweite nicht erfassen": „τὰ βαθύτερα τῶν λόγων, ὡς εἰώθαμεν λέγειν καὶ τὰ ἀναγκαῖα οἱ μὴ τὴν δύναμιν νοοῦντες ἀντὶ ἀγαθῶν τῇ κακίᾳ . . . ἀνατρέπουσιν ἑαυτούς". Darauf folgt eine ganz gelungene Lösung der von *Arius* erhobenen Schwierigkeit.

b) Nun wissen wir gerade von diesem Ölbergtexte, daß man ihn als Waffe gegen den Heiland mißbrauchte.

α. Zunächst geschah dies von *Arius*. *Epiphanius* hat uns das Schreiben des Häresiarchen an Bischof *Alexander* von Alexandrien aufbewahrt[2]). In n. 19 macht *Arius* den Versuch, seine Irrlehre durch eine Reihe von Schriftstellen zu begründen. Nach Lk 18,19, Mt 20,22 und Rm 10,9 kommt Lk 22,43 f mit der Angabe: ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ.

*Epiphanius* geht n. 59 ib. 300 f auf den Scheingrund des *Arius* ein und betont, daß die Stelle nur von der wahren Menschheit des Herrn Zeugnis gibt. Daß die Stelle angezweifelt wurde, wird hier nicht erwähnt.

[1]) MG 43,80; *Holl* S. 46, 25—27.

[2]) Adv. haer. 69,7 MG 42,213—16. Der soeben erschienene II. Band der Ausgabe von *Holl* reicht leider nur bis Haeresis 64.

Die Gegenschrift Alexanders hat uns *Theodoret* erhalten[1]). Es fällt auf, daß das an die rechtgläubigen Bischöfe gerichtete Schreiben wohl auf andere Einwürfe des Arius, nicht aber auf unsere Stelle eingeht. Haben wir nicht vielleicht schon hier eine Spur von dem durch *Epiphanius* gerügten furchtsamen und verständnislosen Vorgehen der Orthodoxen vor uns, die Stelle totzuschweigen oder gar zu entfernen?

β. Von den Feinden der Wahrheit, die außerhalb des Christentums standen, scheint nur *Porphyrius* die Stelle verwendet zu haben. Er verhöhnt unseren Herrn, der die Furcht vor dem Tode uns untersagt hat (Lk 12,4), selbst aber eine Todesangst durchmachte und in Erwartung von Schrecknissen schlaflos eine Nacht verbrachte (καὶ αὐτὸς ἀγωνιῶν καὶ τῇ προσδοκίᾳ τῶν δεινῶν ἐπαγρυπνῶν[2]). Freilich fällt auf, daß nur das Wort ἀγωνία und noch dazu in der Verbalform verwendet wird, während die Stärkung und der Blutschweiß nicht erwähnt sind. — Auffallend ist, daß weder *Celsus*[3]) noch *Julianus*[4]) die Stelle mißbraucht haben.

*Markion* hat nach *Epiphanius*[5]) aus dem Ende des 22. Kapitels des dritten Evangeliums nur die Worte vom Niederknien des Herrn, vom Verräterkuß und die Petrusszene entfernt. *Th. Zahn* glaubt (Lk 635 A. 42), die Stelle vom Blutschweiß habe in der Markionbibel gefehlt[6]).

Somit ist nicht zu zweifeln, daß *Epiphanius* von der Stelle Lk 22,43 f redet und die Interpunktion bei *Holl* in dem S. 310 angegebenen Sinne abzuändern ist. Damit ist für die Echtheit der genannten Verse, für die sich die Bibelkommission am 26. Juni 1912 ausgesprochen hat[7]), ein schwerwiegendes Zeugnis gewonnen.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

[1]) Hist. eccl. 1,3 MG 82,887—909; 18,548—72 ed. *L. Parmentier* p. 8—25.

[2]) Fragm. 62 *A. Harnack*, Sitzungsberichte Berlin 1916, 84.

[3]) Origenes c. Cels. 7,55 MG 11,1500. *E. Preuschen*, Antilegomena [1]41 [2]66. *Koetschau* II 419 erwähnen nur die Bitte, daß der Kelch vorübergehen möge.

[4]) Vgl. die Gegenschrift des hl. Cyrillus v. Alexandrien contra Julianum MG 76,490—1064, welche den Text nicht erwähnt.

[5]) *A. Haer.* 42,11 Scholion u. Refutatio 65—67 MG 41,717. 766. *Holl* II 150.

[6]) Vgl. *Harnack*, Texte und Untersuchungen 45.

[7]) n. 3 Acta A. Sedes 4 (1912) 463 Bibl. Zeitschrift 19 (1912) 441.

Die **Anhänge zum Evangelienkommentar des hl. Ephraem.** Am Schluß des Evangelienkommentars des hl. *Ephraem*[1]) finden sich mehrere Anhänge: Zuerst einige Gebete (279—284), sodann ein Lehrstück (285), einige Zusammenstellungen über Evangelien und Evangelisten, über Apostel und Verkünder des Evangeliums und endlich über jüdische Sekten (285—288; armen. 253—258, 258, 259—260). Der Text ist leider wie der ganze Text des Kommentars nicht gut erhalten; dazu kommt die Schwierigkeit, die der armenische Text selbst bietet. Die beiden Hss, auf denen der Text der Übersetzung beruht, stammen aus demselben Jahre 1195. Da sie aber räumlich sehr weit auseinander liegen, ist die Ableitung aus derselben Vorlage kaum denkbar. Die eine Hs (A) wurde im Kloster Halpad im Kaukasus geschrieben, sie allein diente dem Herausgeber des armenischen Textes, der erst gegen Schluß des Druckes in den Besitz der zweiten Hs (B) gelangte. Diese ist von *Narses* von Lambron, 1177—1197 Erzbischof von Tarsus in Cilicien, geschrieben. Auch sie ist nicht fehlerfrei und teilt mit der von Halpad eine Reihe Fehler, scheint aber im allgemeinen den Vorzug vor ihr zu verdienen. Diese Hs B führt die beiden letzten Stücke ausdrücklich als Fragmente ein mit der Aufschrift: „Von demselben hl. Ephraem, von demselben über die Sekten". Die Hs A hat diese Einführung nicht. In ihr fehlt auch die Aufschrift Gebete (279) wie der Schlußsatz der ganzen Hs.

Da diese Anhänge bisher im allgemeinen wenig Beachtung gefunden haben, soll einiges daraus herausgehoben werden.

1. Über die Sekten. Die Apostelgeschichte und das Johannesevangelium legen Zeugnis ab von der weit über den Tod Johannes des Täufers hinausragenden und fortdauernden Bedeutung dieses Mannes, dem auch *Josephus* ein so ehrenvolles Zeugnis ausstellt, und sagen doch wiederum nicht genug, daß wir uns ein Bild über die Kreise machen könnten, in denen Johannes noch in der Mitte des ersten Jahrh.s und am Anfang des zweiten als Meister und Lehrer in Ansehen stand. Wir wissen wohl, daß Johannes bei den Mandäern in Mesopotamien, bei den Elkesaiten und andern Taufsekten hohe Geltung besaß. In den Clementinischen Homilien[2]) wird Johannes als Hemerobaptist bezeichnet. Über

[1]) Evangelii concordantis expositio facta a *S. Ephraemo* doctore syro, in latinum translata a R. P. *Ioanne B. Aucher*, Mechitarista, cuius versionem emendavit adnotationibus illustravit et edidit *Georgius Moesinger*. Venetiis 1876. Der armenische Text war schon veröffentlicht seit 1836, Venedig.

[2]) 2,23, MG 2,92.

seine Stellung und das Verhältnis seiner Anhänger zu Christus und zum Christentum sagen aber diese Nachrichten kaum etwas. Die bestimmteste Mitteilung dieser Art ist von *Ephraem* gegeben. Er berichtet: „Und die Jünger des Johannes rühmen sich in ihm. Und sie sagen, daß er größer sei als Jesus, wie auch dieser selbst, sagen sie, bezeugt hat: ‚Unter den Weibgeborenen ist keiner größer als er'. Das alles hat der Feind getan, der Zwietracht und Spaltungen unter das Volk (in die Kirche) gebracht hat, damit er die Taufe Christi bekämpfe, auf daß sie keinen Glauben fände".

Daß die Frage über das Verhältnis Christi zu Johannes zur Zeit *Ephraems* noch Gegenstand der Erörterung war, ergibt sich auch aus dem Diatessaronkommentar selbst, wo *Ephraem* von Leuten spricht, die Johannes über Christus stellen, denn er habe Christus getauft (S. 106). Die Aussage stimmt ganz mit der Bemerkung am Schlusse überein.

Die letzten Worte *Ephraems* scheinen sich zunächst nur auf den Täufer und seine Taufe zu beziehen. Aber die Ausdrucksweise legt es nahe, sie weiter zu fassen und die vorher genannten Sekten wenigstens zum Teile einzuschließen. Es sind unter ihnen sicher auch Taufsekten genannt, auch die Samariter gehören zu ihnen. Ferner könnte die Äußerung über die Samaritaner, die gerade voraufgeht, auch einen Gegensatz zu Jesus bezeichnen. Von ihnen wird ausgesagt, daß sie die Auferstehung der Toten leugnen, auf dem Berg Garizim anbeten und einen gerechten (parsughigh) Propheten erwarten, der anordnen und bestimmen wird, was in der Weissagung des Moses dunkel ist.

Die Aussagen über die Samaritaner sind uns zum Teil aus dem NT, zum Teil aus jüdischer und christlicher Überlieferung bekannt. *Origenes* weiß, daß die Samaritaner die Auferstehung leugnen[1]; dasselbe findet sich bei *Epiphanius*[2]), ähnliches in dem Talmudtraktat Kuthim[3]). Die Erwartung eines Propheten ist sowohl im NT wie sonst ausgesprochen. Der Ausdruck bei *Ephraem* ist dunkel. Das armenische Wort *parsughigh* ist ein Kompositum, das sonst kaum zu belegen ist, aber in seinen zwei Bestandteilen einzeln häufig vorkommt (*pars* rein, lauter, Übersetzung des griechischen τρανός, ἄμεμπτος; *ughigh* = gerecht, gerade. Die Zusammensetzung soll wohl eine Steigerung ausdrücken). *Moesinger* hat es mit simplex wiedergegeben, hält aber die

[1]) In Num. hom. 25,1, MG 12,763D, in Mt 17, MG 13,1564A.

[2]) Haer. 9,2, MG 41,225A—B.

[3]) *Kirchheim* S. 36; *Ad. Merx*, Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner, Beihefte zur Zeitschrift für altt. Wissenschaft 17 (1909) 44*

Übertragung durch purificator, emendator für möglich. Das ist nicht wahrscheinlich. Es könnte eher Anspielung auf Gn 6,9 sein, eine Stelle, die in der Tat auf den samaritanischen Messias angewandt wurde[1]). Die letzte Bemerkung bei *Ephraem* über den Propheten, er werde bestimmen und ordnen, was in der Weissagung des Moses dunkel sei, stimmt mit der Anschauung der Samaritaner überein, daß ihr Ta'eb in der Tat hinter Moses zurückstehe und nur die Aufgabe habe, das Werk des Moses wiederherzustellen und zu vollenden.

Woher hat Ephraem die Kunde über die Johannesjünger? Sie ist sicher nicht allein aus dem Johannesevangelium und den Synoptikern herausgelesen. Auch die andern Angaben verraten bestimmte Quellen. Vielleicht läßt sich eine gewisse Wahrscheinlichkeit erreichen, wenn wir auf den Anfang des Bruchstückes zurückgehen.

Als jüdische Sekten zählt *Ephraem* auf: Pharisäer, Sadduzäer, Essener (armenisch: Hasnaziq), Galiläer, qui semper sunt peregrinantes, Mazbuthenses (Hs A Mazerthaziq), Samaritaner, Ebioniten (Habionenses), Sadduzäer, Samaritaner, endlich die Johannesjünger. Aus der doppelten Aufzählung der Sadduzäer und Samaritaner ist wohl auf eine Zusammenstellung aus verschiedenen Quellen zu schließen.

Die drei ersten Sekten: Pharisäer, Sadduzäer und Essener sind unter einem Gesichtspunkte betrachtet, nach ihrer Stellung zur Vorsehung. Darnach schreiben die Pharisäer nicht alles der Vorsehung zu, sondern führen manches auf den Zufall zurück. Die Sadduzäer leugnen jegliche Vorsehung, die Essener unterstellen ihr alles. Diese Äußerungen stehen in offenbarem Zusammenhang und sind auf eine Quelle zurückzuführen, die unschwer wiederzuerkennen ist. So hat *Josephus* die Anschauungen der jüdischen Richtungen gezeichnet. Ant. 13,5,9 n. 171—173 ist sichtlich die Quelle dieser Aussagen, mit dem Unterschiede, daß bei *Josephus* die Sadduzäer an dritter Stelle genannt sind. Vgl. dazu Bellum 2, 8, 14, 162—165.

Zur Sekte der Galiläer, die auch anderweitig genannt sind, darf vielleicht an Ant. 18, 1,6 n. 23 f erinnert werden, wo *Josephus* den Galiläer Judas als Haupt einer vierten Sekte nennt, die im allgemeinen mit den Pharisäern übereinstimmt. Auch *Origenes* kennt Judas den Galiläer als Sektenhaupt; er wurde nach ihm als Messias anerkannt[2]).

[1]) *Merx* a. a. O. 82.

[2]) In Lc hom. 25, MG 13,1866 B.

Nach der Übersetzung von *Mösinger* werden diese Galiläer durch den Zusatz qui semper sunt peregrinantes näher bestimmt. In der Anmerkung ist auf die Übertragung *Auchers* aufmerksam gemacht „quotidie habitatores", die *Mösinger* zurückweist. Aber „quotidie" ist richtig gegeben, denn das Armenische lautet: „hanapazord bnakicq". Die Vermutung *Mösingers*, die Galiläer seien als Sekte zu betrachten, die nicht inmitten von Israel lebe, ist nicht zutreffend. Es liegt offenbar eine Textverderbnis vor. Die Worte sind der Name für eine weitere Sekte, die zwischen den Galiläern und den Masbuthäern genannt siud. Der armenische Übersetzer hat seine syrische Vorlage falsch gelesen, statt „quotidie habitatores" ist zu lesen „quotidie baptizantes"; wir haben die uns wohlbekannten Hemerobaptisten vor uns. Der Fehler erklärt sich sehr leicht unter der Annahme einer syrischen Vorlage. Der Armenier hat statt עמר taufen, gelesen עמר wohnen. Die Hemerobaptisten sind genannt bei Epiphanius, in den Clementinischen Homilien[1]), in den Clementinischen Recognitionen[2]), in den Constitut. Apostolorum[3]). Sie begegnen uns in jüdischen Quellen, im bab. Talmud Berachoth 22a „qui mane baptizantur". In der Tosephta Jadaim II erscheinen sie als Gegner der Pharisäer: „wir klagen euch an, daß ihr am Morgen den Gottesnamen aussprechet, ohne gebadet zu haben"[4]). *Justin.*[5]) führt unter den jüdischen Sekten auch „Baptistai" auf, auch die Galiläer finden sich in demselben Zusammenhang; zu ihnen gesellen sich Pharisäer und Sadduzäer. Doch ist *Justin* nicht die Quelle, aus der *Ephraem* geschöpft hat. Die Folge der Namen ist eine andere und bei *Justin* treten andere Bezeichnungen auf als bei *Ephraem*.

Bei Hegesippus[6]) findet sich folgende Aufzählung jüdischer Sekten: Essener, Galiläer, Hemerobaptisten, Masbothäer, Samariter, Sadduzäer, Pharisäer. Die Ordnung stimmt mit der bei *Ephraem* fast ganz überein. Nur die Ebioniten fehlen bei *Hegesippus*, während *Ephraem* die Pharisäer nicht mehr nennt und über die Samaritaner weitere Nachrichten gibt. Ob *Ephraem* den syrischen Text der Kirchengeschichte des Eusebius vor sich hatte oder unmittelbar aus *Hegesippus* geschöpft hat, ist ungewiß. Er muß jedenfalls über *Eusebius* hinaus Nachrichten gehabt haben, da dieser aus *Hegesippus* nur eine Aufzählung von Namen bietet. Doch dürfte *Hegesippus* selbst über die Sekten nähere Angaben

[1]) 2,23, MG 2,92. [2]) 1,54, MG 1,1257 f.
[3]) 6,6. 4 f; *Funk* I 315. [4]) *Bousset*, Gnosis 283.
[5]) Dial. 80,4, MG 6,665, *Otto* I/2, 293.
[6]) Nach Eusebius KG 4, 22,7, MG 20,384A. *Schwartz* II/$_1$ 373.

gemacht haben. Über die christlichen Sekten verbreitet er sich ausführlicher[1]). Unter ihnen kommen die nachher als jüdische Sekte genannten Masbothäer gleichfalls vor. Im gleichen Zusammenhang werden Dositheus und die Dositheaner als christliche Sekte namhaft gemacht. Dositheus wird auch mit den Taufsekten in Verbindung gebracht, namentlich werden ihm Beziehungen zu Simon Magus zugeschrieben, er soll der Lehrer des Simon gewesen sein[2]); auch die Mandäer heißen wohl Schüler des Dostai. Dosithäus selbst soll seinerseits Schüler des Johannes gewesen sein. Nach *Epiphanius* gab es in der Tat eine samaritanische Taufsekte, die Sebuäer[3]). Und von Dositheus wird erzählt, er habe eine Anzahl von Schriften verfaßt, die man nicht lesen durfte, ohne vorher gebadet zu haben[4]). *Origenes* weiß, daß Dositheus als Messias gegolten und sich selbst als Sohn Gottes ausgegeben hat[5]).

Nach der Aufzählung der Sekten folgt noch eine Nachricht über die Sadduzäer und ihren Ursprung. *Ephraem* sagt von ihnen, sie seien erst in den Tagen des Johannes aufgekommen. Diese Behauptung scheint anderswo nicht belegt zu sein; sie ist geschichtlich auch unmöglich. *Epiphanius*, der freilich als Quelle für Ephraem nicht in Betracht kommt, bringt eine Aussage, die mit der Angabe *Ephraems* in Verbindung gebracht werden könnte[6]): die Sadduzäer stammen von den Dositheanern ab. Da nach Ps.-Klemens Dositheus Lehrer des Simon Magus gewesen sein soll, so wäre Dositheus ein Zeitgenosse Christi und der Ansatz *Ephraems* für das Aufkommen der Sadduzäer ließe sich mit dem *Epiphanius*zeugnis vereinigen. Vielleicht ist in der Nachricht noch eine Nachwirkung der geschichtlichen Tatsache zu erkennen, daß zwischen dem Priestertum zu Jerusalem und Samaritanern einst Beziehungen geherrscht haben. Neh 13,28 wird von einem Sohn des Hohenpriesters Jojada erzählt, daß er mit einer Tochter des Horoniters Sanballat verheiratet war und von Nehemias vertrieben wurde. *Josephus*[7]) berichtet ähnliches von Manasses, dem Enkel des Hohenpriesters Jojada, der gleichfalls die Tochter eines Samaritaners Sanballat zur Frau gehabt haben soll. Dieser Sanballat soll den Tempel auf dem Garizim erbaut haben, an dem Manasses und

[1]) Eusebius 4, 22,4—6 *Schwartz* 371.
[2]) *Ps.-Clemens*, Recognitiones 2,8 Homiliae 2,24, MG 1,1251 s; 2,92.
[3]) Haer. 11, MG 41,233.
[4]) *Bousset*, Gnosis 284 A 2, 382—384.
[5]) In Lc hom. 25, MG 13,1866 c. Cels. 6,11, M 11,1305
[6]) Haer. 14, MG 41,240 A *Holl.*
[7]) Ant. 11,7, 2 n. 297—312.

mit ihm viele jüdische Priester ihres Amtes gewaltet haben. Eigentümlich ist, daß *Epiphanius* von Dositheus zu erzählen weiß, er sei von Abstammung Jude gewesen und nach erfolglosen Bemühungen, in Jerusalem das Hohenpriestertum zu erlangen, zu den Samaritanern übergegangen. Liegen zwischen diesen Berichten des Josephus und Epiphanius nicht Beziehungen vor?

Auch *Hieronymus* kennt Dositheus als „Samaritanorum princeps" und auch er verbindet Sadduzäer und Dositheus: Sadducaei ex illius radice nascentes etiam resurrectionem carnis negaverunt[1]). Da *Hieronymus* den Dialog um 382 in Rom geschrieben hat und das Werk des *Epiphanius* nur wenige Jahre vorher entstanden ist, darf eine unmittelbare Abhängigkeit kaum angenommen werden, wie auch zwischen *Epiphanius* und *Ephraem* keine Beziehungen möglich sind. Wir sind darum auf andere Quellen hingewiesen. Haben etwa schon *Hippolyt*, *Irenaeus*, *Justin* ähnliche Angaben gemacht? *Epiphanius* ist ja stark von *Hippolyt* abhängig.

*Ephraems* Worte über die Sadduzäer „velut iustos a populo se separantes" dürften eine Anspielung des Namens sein, der wir auch bei Epiphanius begegnen[2]). Dieselbe Deutung findet sich im Kommentar selbst (S. 193), wo *Ephraem* auch dieselbe Begründung gegeben hat: „vocantur ... iusti, cum dicant: non ob mercedem nos colimus Deum. Non enim respiciunt resurrectionem mortuorum. Quapropter iustos vocant seipsos. Sine mercede, dicunt, oportet nos amare Deum" (armen. 177).

2. Aus den Nachrichten über die Apostel und Apostelschüler stimmen manche mit den anderweitig bekannten Überlieferungen überein, andere sind eigenartig. Daß Marcus in Ägypten gepredigt, Thomas in Parthien, daß als Missionsgebiet des Petrus neben Rom die im ersten Petrusbrief aufgezählten Provinzen genannt werden, ist nicht auffällig, ebenso wenn Andreas Apostel der Skythen, Mazedonier, Achäer genannt wird. Dagegen dürfte anderswo kaum zu belegen sein die Angabe, daß Jakobus Zebedaei in Gallien das Evangelium verkündet haben soll. Paulus wird als Arbeitsgebiet Jerusalem bis Spanien zugewiesen. Bartholomäus, der von *Ephraem*[3]) mit Nathanael gleichgesetzt wird durch die Anwendung des Wortes Christi Jo 1,47 auf ihn, wird als Apostel und Bischof der Indier genannt und wohl unter Verwen-

[1]) Dial. c. Luciferianos 23, ML 23,178B.

[2]) Haer. 14, MG 41,240A, sie benennen sich ἀπὸ δικαιοσύνης.

[3]) *Lamy*, Hymni et Sermones 3,235.

dung der Eusebiuserzählung[1]) berichtet Ephraem, er gab den Indiern das Evangelium des Matthaeus.

*Philippus* predigte bei den Griechen und Galatern. Eine nähere Andeutung, die sagte, von welchem Philippus *Ephraem* spricht, ist nicht gegeben. An der eben angeführten Stelle[2]) ist Philippus in der Apostelreihe mit dem Philippus der Apostelgeschichte gleichgesetzt: „Philippus, den der Geist hinweggeführt hat" (AG 8,39). In dem neuentdeckten Actuskommentar Ephraems, der 1921 zu Wien, Mechitaristendruckerei, durch P. *Nerses Akinian* veröffentlicht worden ist, ist gerade das 8. Kapitel nur in einem kümmerlichen Rest erhalten, der keinen Aufschluß gibt; die ganze Erklärung des 6. Kapitels umfaßt nur wenige Zeilen und berührt die Wahl der Sieben überhaupt nicht.

Woher *Ephraem* die Kunde über *Crispus* erhalten haben mag: „Crispus hat bei den Dalmatern gepredigt", ist unerfindlich, denn weder AG 18,8 noch 1 Kor 1,14 geben dazu die geringste Veranlassung. Eine Verwechslung mit *Titus*, die durch 2 Tim 4,10 nahegelegt wird, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil in der Aufzählung *Ephraems* Titus sofort als Apostel von Kreta folgt. Da *Mösinger* zu dem Namen nichts bemerkt, scheinen beide Hss übereinzustimmen. Aber die Angabe des Landes ist in den beiden Hss verschieden. Cod. A liest Galater statt Dalmater. Bei Annahme dieser Lesung empfiehlt sich *Knellers* Vorschlag, für *Crispus* Κρήσκης zu lesen (2 Tim 4,10) zumal beide Namen in syrischer Schrift zum Verwechseln ähnlich sind. Damit ist jede Dunkelheit beseitigt.

Auf Titus folgt *Levi*, der demnach von *Ephraem* von Matthaeus unterschieden wird, wie Heracleon und vielleicht *Origenes* getan haben. Er soll in der Gegend unterhalb des Pontus gepredigt haben. Daß zuletzt noch *Thaddäus*, einer der 70, als Apostel von Edessa genannt wird, das mit dem syrischen Namen Urha bezeichnet wird, ist für einen syrischen Schriftsteller zu naheliegend.

Aus dem folgenden Fragment sei noch die Nachricht herausgehoben, daß vor dem Krieg des Titus alle Apostel nach dem Wort des Herrn in die ganze Welt hinausgezogen waren.

3. Über die Evangelisten und Evangelien weiß Ephraem manches zu erzählen (*Mösinger* 285 s), das von den gewöhnlichen Zeugnissen abweicht. Von *Matthäus* ist nichts Eigenartiges überliefert. Die Abfassung seines Evangeliums in hebräischer Sprache wird zweimal berichtet.

[1]) KG 5, 10,3, MG 20, 456 *Schwartz* II/1 451.

[2]) *Lamy* 3,235.

Die Aussagen über *Markus* erinnern stark an *Papias-Eusebius* und *Clemens v. Alexandrien*. Die Verbindung mit Petrus wird zweimal behauptet. Dazu findet sich die Behauptung, das Evangelium sei in lateinischer Sprache abgefaßt. Bei Ephraem ist die erste Spur dieser Nachricht, die sich gerade bei den Syrern auch sonst noch findet.

Die Angabe, daß *Johannes* sein Evangelium gleichfalls griechisch in Antiochien geschrieben, ist sonst nicht wiederzufinden. Sie ist auch nur in Cod. B enthalten.

Die Äußerungen über *Lukas* und sein Evangelium haben vor einer Reihe von Jahren durch *Conybeare* eine eigenartige Deutung erfahren. Der Gelehrte wollte daraus ein Zeugnis für das Fehlen von L 1—2 im Texte des dritten Evangeliums gewinnen[1]). Die beiden armenischen Hss zeigen hier einige Verschiedenheiten. In der Übertragung *Aucher-Mösingers* lautet die Stelle: „Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit, nam hic de incarnatione eius locutus est de regno eius ex David, dum alter ab Abrahamo incepit". *Conybeare* folgt der Hs B und gibt folgenden Text: „Lucas autem initium fecit a baptismo Joannis, sicut primum de eius carnalitate locutus est et de regno, quod a Davide et deinde quidem ab Abrahamo incepit".

Zunächst unterscheiden sich die Hss in dem Worte „incarnatio" (marmnavoruthiun) und „carnalitas" (marnapisuthiun). Der Unterschied, der durch die lateinische Übersetzung angedeutet ist, kann in den armenischen Ausdrücken liegen. Jedenfalls könnte „marnapisuthiun" nicht mit „incarnatio" wiedergegeben werden, während „marmnavoruthiun" durch „Körperlichkeit" übersetzt werden kann. Im Zusammenhang ist der Ausdruck wohl von der wahren Menschennatur zu verstehen, kann aber ebensowohl von der Menschwerdung verstanden werden bei Bevorzugung der Lesart von A.

Am Schluß des Satzes gehen die Hss. noch einmal auseinander. Cod. A gibt „ev mivs evs", was übersetzt werden kann „und weiter" oder „und ein anderer (der andere)". Cod. B „si mivsn evs", „weil darnach" oder „weil der andere (denn der andere)". Der Anfang dieses Satzteiles lautet „ibru mi" in beiden Hss. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß „ibru mi" und „ev (si) mivsn evs" sich entsprechen, wie das häufig der Fall ist. Dann ist der Sinn „der eine und der andere". Die Worte sind wahrscheinlich, wie *Conybeare* und *Kneller*[2]) ver-

[1]) Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. 3 (1902) 192—197.

[2]) In dieser Zeitschrift 34 (1910) 395–397.

muten, auf Mt und Lk zu beziehen, es mag auch an dem Texte etwas in Unordnung geraten sein, da Mt doch erwähnt sein müßte. Die Deutung von „mi" = der erste Evangelist, ohne nähere Bestimmung ist an sich möglich, aber im Zusammenhang zu dunkel, als daß sie sich empfähle. Doch wäre es denkbar, daß der Satz einem Zeugnis entnommen wäre, in dem ein Vergleich zwischen Mt und Lk angestellt war. Dann ist nichts zu ergänzen. Vgl Euseb. 3, 24,13. Die Übersetzung von „mi" als Negativpartikel, die *Conybeare* für erwägenswert hält, ist zu gekünstelt und setzte geradezu eine Bekämpfung der wahren Menschheit oder Menschwerdung Christi und des Königtums aus David durch Lk voraus, was bei der ganzen Stellung *Ephraems* zu diesem Evangelium eine bare Unmöglichkeit ist. *Ephraem* hätte dann geschrieben: „Lk nihil de eius carnalitate et de regno eius ex Davide locutus est". Auch die andere Deutung *Conybeares* trifft den Sinn der Worte *Ephraems* nicht. *Ephraem* habe betont, daß Lk mit der Taufe des Johannes begonnen habe. Mt habe zum Eingang die Fleischwerdung Christi und die Nachfolge Davids hervorheben wollen und darum die Genealogie mit Abraham angefangen (195). Das Letztere wird zutreffen. Aber der Beginn des zweiten Satzes ist falsch gedeutet und die Parallele zwischen *Ephraem* und Mt 1,1—2, die *Conybeare* aufstellt, ist wenig glücklich. Vielmehr ist deutlich eine Parallele zwischen Lk und *Ephraem* vorhanden. denn Lk hebt in der Tat am Anfang die Fleischwerdung Christi und das Reich aus David hervor (Lk 1,26 f, 32 f). Dagegen beginnt in der Tat Mt von Abraham. Die Worte Mt 1,1 υἱοῦ Δαυεὶδ können doch nicht zu *Ephraems* Worten de regno quod a Davide gestellt werden. Ist die Beziehung auf Lk 1,26 ff und 1,32 f richtig, so liegt in Ephraems Aussage ein positives Zeugnis für Lk 1—2 wie für Mt 1 vor.

Indes aus den Anfangsworten des Satzes glaubt *Conybeare* zum Schluß berechtigt zu sein, daß *Ephraem* etwa am Ende des Diatessaron eine Bemerkung vorgefunden habe, nach der Lk sein Evangelium mit der Johannestaufe beginnen ließ und daß damit die Vermutungen neuerer Kritiker über das Fehlen von Lk 1—2 bestätigt würden. *Conybeare* will selbstredend nicht behaupten, *Ephraem* selbst habe die 2 Kapitel nicht gekannt und ausgiebig benützt. Er weiß auch zu gut, daß das Diatessaron, daß *Irenaeus*, daß *Justin* ganz mit den beiden Kapiteln und ihrem Inhalt vertraut sind. Aber er glaubt, daß *Marcion* mit der Auslassung der Kapitel das Ursprüngliche bewahrt habe. Es soll hier nicht auf das Protoevangelium des Jakobus, nicht auf das Hebräerevangelium hingewiesen werden, die beide in den Anfang des

2. Jahrh.s zurückreichen und sichere Kenntnis von Lk 1—2 verraten. Es soll auch kein Gewicht auf die Tatsache gelegt werden, daß die beanstandeten Texte ganz Sprache und Geist des Lukasevangeliums atmen. Wir wenden uns den fraglichen Worten selbst zu.

Lucas initium fecit a baptismo Joannis. Man könnte versucht sein, den Text etwas zu ändern. Allerdings hat *Conybeare* recht, wenn er die Änderung der Worte „i mkrtuthene" (von der Taufe) etwa in „i znndene" (von der Geburt) als wahrscheinlich ablehnt. Paläographisch wäre eine andere Lösung leichter erträglich. Die Vorlage könnte „mkrtee" (Täufer) geboten haben, und der Abschreiber hätte darin die ganz geläufige Kürzung „mkrtuthe" statt „mkrtuthene" (Taufe) gelesen. Aber der Zusammenhang empfiehlt diese Annahme nicht. Der Text bedarf derselben auch nicht. Der vor kurzem wiederentdeckte Kommentar *Ephraems* zur AG gibt eine klare unzweideutige Lösung der dunklen Stelle.

Im Eingang des Kommentars (S. 9) sagt *Ephraem*, Lk habe im Anfang der AG ausdrücklich Beginn und Ende der Lehre und des Wirkens Jesu bestimmt. Gegen die Irrlehrer, die aus dem Evangelium der Kindheit und aus den Fragen Mariä und der Jünger dem Evangelium, das er geschrieben, mancherlei hinzugefügt, erklärt der Evangelist am Anfang des zweiten Buches, was der Anfang der Heilspredigt und was der Abschluß derselben sei. „Alles Wirken, das unserm Herrn vor der Taufe des Johannes zugeschrieben werde, und alles, was später ist als der Tag der Himmelfahrt, 40 Tage nach der Auferstehung, ist dem wahren Evangelium fremd und darum ist das Wort der Irrlehrer trügerisch".

Es ist für unsere Frage von keinem Belang, daß die beiden von *Ephraem* genannten apokryphen Schriften sicher nicht vor der AG entstanden sind; es gilt nur, die Worte des syrischen Kirchenlehrers auszudeuten. Und diese Deutung ist nicht schwierig. *Ephraem* will sagen, aus der AG gehe klar hervor, daß Lukas in seinem Evangelium das Wirken Christi mit der Taufe des Johannes beginnen läßt, und daß alle Erzählungen und Schriften, die von einem früheren Wirken Jesu wissen wollen, erdichtet sind. Lk hat über die Kindheit des Herrn nichts zu berichten, das mit den Erzählungen des Kindheitsevangeliums und den dort berichteten Wundern Jesu übereinstimmte oder diese bestätigte. Ja durch seine Darstellung und durch die Aussagen AG 1,1.3.22 schließt er alle derartigen Wunderberichte aus. Die untere Grenze ist gleichfalls gezogen durch die Worte der AG von den 40 Tagen, nach deren Verlauf Christus von dieser Erde Abschied genommen. Für uns kommt nur die Aussage über den Beginn des Wirkens

Jesu in Betracht. Aber diese Aussage steht in offenbarer Beziehung zu der Angabe über Lk und sein Evangelium. Beide ergänzen sich. Und damit wird jeder Schluß auf das Fehlen von L 1—2 zum Fehlschluß. Es sei bemerkt, daß *Th. Zahn* in seinem Kommentar zum dritten Evangelium (I 29 f A 44) schon auf diese Erklärung hingedeutet hat, wohl auf Grund des Aufsatzes von *Conybeare* selbst über die Katenenfragmente aus *Ephraems* Actuskommentar[1]).

Das Kindheitsevangelium, das Ephraem kennt, mag das uns in späterer Bearbeitung bekannte Thomasevangelium gewesen sein, in dem allerlei Wundertaten des Jesusknaben erzählt waren[2]). Da es schon von *Hippolyt*[3]) und *Origenes* genannt wird[4]), gehört es sicher dem 2. Jahrh. an. Und da *Irenaeus*[5]) von den gnostischen Markosiern eine Erzählung vom Jesusknaben in der Schule berichtet, die auch in unserm Thomasevangelium vorkommt, verrät vielleicht schon er Kenntnis dieses Buches. Dieselbe Erzählung findet sich auch in der von *C. Schmidt* herausgegebenen Epistula Apostolorum[6]).

Da *Ephraem* auch „die Fragen Mariä" erwähnt, müssen auch sie damals eine gewisse Bedeutung gehabt haben. Das Werk ist uns sonst nur noch aus kurzen Andeutungen bei *Epiphanius*[7]) bekannt, der zwei Schriften dieser Art nennt, die großen und die kleinen Fragen Mariä. Nach *Epiphanius* war der Inhalt zum Teil sehr anstößig. *Ephraem* teilt aus der Schrift nichts mit. Nach seiner Aussage scheint das Buch wohl die Zeit nach der Auferstehung Jesu zu behandeln und die gnostische Behauptung von einem Aufenthalt Jesu von 18 Monaten nach seiner Auferstehung zu vertreten[8]). Bei *Epiphanius* wird a. a. O. ein Vorkommnis erzählt, das vor das öffentliche Auftreten Jesu fällt.

Ob das sogenannte Marienevangelium, das in koptischer Sprache teilweise wiedergefunden worden ist[9]), mit „den Fragen Mariä" gleichartig ist, steht noch nicht fest. In dem Marienevan-

[1]) American Journal of Philologie 17 (1896) 135—171 und *R. Harris*, Four lectures on the western text, 1894.

[2]) *Tischendorf*, Ev. apocr. 140—80. *Henneke*, Neut. Apokryphen 67—73.

[3]) Philos. 5,7, MG 16,3131.

[4]) Hom. 1 in Lk, MG 13.1803, Euseb. KG 3, 25,6 f.

[5]) Adv. haer. 1. 20,1, *Harvey* 1. 13,1.

[6]) Äthiopischer Text Kap. 4 (Texte und Untersuch. 45, S. 29).

[7]) Haer. 26,8 MG 41,354.

[8]) Iren. 1. 3,1; 30,14, *Harvey* 1. 1,5; 28,7.

[9]) *C. Schmidt*, Sitzungsberichte der preuß. Akademie der Wissenschaften 1896, 839—847.

gelium ist die Rede von Maria und den Jüngern und von dem Herrn im Kreise der Jünger vor der Aussendung derselben. Die Schrift scheint aber nichts mit der Epistula Apostolorum gemeinsam zu haben[1]). — Die Vermutung, daß manches in den Anhängen nicht *Ephraem* zuzuschreiben ist, hat sich somit nicht bestätigt.

Valkenburg. August Merk S. J.

**Katholische Rechtsphilosophie.** Das „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie" (W. Rounschild—Berlin Grunewald) hat seit Jahren in beachtenswerter Objektivität wiederholt katholischen Federn die Spalten geöffnet und Worte der Anerkennung für die Rechtsphilosophie des hl. Thomas und der späteren Scholastik gebracht[2]). Der neueste (19.) Jahrgang räumt nun sein erstes umfangreiches Heft ausschließlich der „Katholischen Rechtsphilosophie" ein, die in Aufsätzen von katholischen Fachgelehrten geboten wird. Selbstverständlich steht da vor allem das Naturrecht im Vordergrund. *Schilling*—Tübingen bespricht „die Rechtsphilosophie bei den Kirchenvätern". *Grabmann*—München behandelt nach gedruckten und noch ungedruckten Quellen „das Naturrecht der Scholastik von *Gratian* bis *Thomas v. Aquin*": wie die Lehre vom Naturrecht aus der Jurisprudenz des römischen und kanonischen Rechts, besonders durch *Isidor* und *Gratian*, in die Scholastik eingetreten ist, wie diese derselben eine neue weitere Ausgestaltung und philosophische Vertiefung gab namentlich durch Verwertung augustinischer Gedanken, speziell der Lex aeterna, wie endlich der hl. *Thomas* mit Verwendung der aristotelischen Philosophie die Naturrechtslehre als organischen Bestandteil in das philosophische System einbaute. *V. Cathrein*—Valkenburg bespricht die „naturrechtlichen Strömungen in der Rechtsphilosophie der Gegenwart": man fühlt das Unbefriedigende des Rechtspositivismus und sucht nach allgemeinen überstaatlichen Normen; also ein Tasten nach dem Naturrecht, das aber noch nicht zu befriedigenden Ergebnissen geführt hat. *Haring*—Graz (über „Recht und Gesetz") und *Mausbach*—Münster (über „Ethik und Recht") geben eine philosophische Vertiefung des Rechtsbegriffes. *Walter*—München bietet einen lehrreichen Aufsatz über „die Vernichtung lebensunwerten Lebens"; er behandelt da die Frage, ob ein Mensch, dessen Leben nach ärztlichem Befunde hoffnungslos dem Tode verfallen ist, ein Recht besitzt zu verlangen, daß man seinem Leiden ein Ende mache.

[1]) *Bardenhewer*, I² 367; *R. Liechtenhan*, Zeitschr. f. neut. Wiss. 3 (1902) 229 f.

[2]) Vgl. diese Zeitschrift 41 (1917) 805.

etwa durch ein Betäubungsmittel, das ihm den Todesschlummer bringt. Es ist die oftgehörte Forderung unserer „lebensbejahenden" Zeit nach „Euthanasie", nach gesetzlicher Gestattung der „Sterbehilfe" für den ärztlichen Stand. Die Forderung wird selbstverständlich zurückgewiesen. *K. Schmidt*—Bonn schreibt über „Staatsphilosophie der Gegenrevolution", *Eichmann*—München über „Staat und Kirche", ihr prinzipielles Verhältnis, *Schilling* über die „kirchliche Eigentumslehre" nach Leo XIII.

Die Aufsätze sind sehr schätzenswerte Beiträge und ihre Vorführung durch die genannte Zeitschrift ein Beweis, wie die katholische Gedankenwelt und Wissenschaft auch in Kreisen, die ihr bisher fernstanden, steigende Beachtung und Würdigung findet.

Innsbruck. J. Donat S. J.

**Kleine Mitteilungen.** Die **Exegetischen Schriften des hl. Thomas v. Aquin** behandelt *Franz Pelster* in der reichhaltigen Zeitschrift des Päpstlichen Bibelinstitutes in Rom „Biblica" 3 (1922) 328—38. Seine Untersuchung ergänzt in glücklicher Weise die bekannten Schriften von *P. Mandonnet* und *M. Grabmann* über „Die echten Schriften des hl. Thomas v. Aquin" (diese Ztschr. 45 [1921] 488—95). Die Ergebnisse sind folgende: 1. Von den 3 alttestamentlichen Kommentaren zu den Propheten, deren Echtheit völlig feststeht, dürften die Erklärungen von Jeremias und den Klageliedern aus der Frühzeit des Aquinaten stammen; vielleicht sind es „Früchte der Schrifterklärung, die Thomas als Baccalaureus[1]) ausübte" (S. 335). Der Kommentar zu Isaias dürfte „erst zu Anfang des italienischen Aufenthaltes", also nach der Mitte des Jahres 1259 entstanden sein (S. 335 f Anm. 3). 2. Zu den hl. Evangelien liegen uns 3 Erklärungen vor: Die Catena aurea und die Kommentare zu Mt und Jo. Von ihnen ist die erstere Sammlung unzweifelhaft sein Werk. Der erste Teil (zu Mt) wurde während der Regierung von Urban IV (1261—64) beendet, zu den 3 anderen Evangelien wurde sie nach dessen Tode verfaßt (S. 330 u. A. 4). 3. Für den gedruckten Mt-Kommentar wird der Beweis angekündigt, daß er nicht von Thomas selbst, sondern erst aus Nachschriften seiner Schüler (reportata) später verfaßt wurde. *Mandonnet* nimmt ihn für echt an (181 f), *Grabmann* ist sich der Schwierigkeiten bewußt (S. 78. 81. 195 f). 4. Der gedruckte Joh-Kommentar ist, wie allgemein zugegeben wird, ein Werk des hl. Lehrers und stammt aus seiner letzten Periode (S. 331). Kapitel 1—5 wurden vom Heiligen selbst erklärt, das folgende „von seinem Gefährten *Reinald v. Piperno* nach Vorlesungen aufgezeichnet und von *Thomas* gutgeheißen" (S. 331; ebenso *Grabmann* S. 196). 5. Wichtig ist besonders die neue These *P.s*, daß der englische Lehrer eine von allen bisher genannten Werken

[1]) *Mandonnet* versetzt sie (Bibl. Thom. p. X) in die Jahre 1252—4: *F. Pelster* erklärt diesen Ansatz nur für möglich (Th. Revue 21 [1922] 307).

verschiedene „expositio continua super 4 evangelia ad literam" verfaßt habe, wie die wichtigste Quelle sich ausdrückt. *Grabmann* will (S. 81 f) nur den uns vorliegenden Joh-Kommentar gelten lassen als „expositio literalis", *Mandonnet* sieht den gedruckten Mt-Commentar als ersten Teil dieser Expositio an.

*P.* hofft, unter den zahlreichen unbenannten Evangelienkommentaren, die namentlich in den italienischen Bibliotheken vorliegen, diese einer frühen Periode des Aquinaten angehörige Erklärung auffinden zu können; in ähnlicher Weise hat sich schon *Mandonnet* ausgesprochen. Alle Thomasfreunde werden mit großer Erwartung diese Bemühungen erfolgen.

Hoffentlich wird die Fortsetzung der Studie uns ebenso wichtige Ergebnisse bringen über jene biblischen Thomaswerke, die hier nicht besprochen sind, nämlich die Expositiones in Job, Psalmos, Cantica und Paulus.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Eine päpstlich approbierte Vulgata vor 1590?** Eine Lyoner Vulgata vom Jahre 1578 zeigt auf dem Titel eine merkwürdige Angabe: Biblia, ad vetustissima exemplaria nunc recens castigata, Romaeque revisa... Lugduni, apud Gulielmum Rovillium, M. D. LXXIII. Cum licentia summi Pont. et privilegio Regis. Hat man also unter Pius V, als man mit der geplanten römischen Vulgataausgabe nicht recht voran kam, vielleicht einstweilen und als Abschlagszahlung eine lateinische Bibel mit päpstlicher Gutheißung versehen?

Aus der fraglichen Ausgabe selbst erfährt man folgendes:
1) Auf einem besonderen Blatt 00, hinter den Registern liest man:
*Gulielmus Rouillius.* Quum D. Lucantonius Juncta, Bibliopola Venetus, Biblia Latina, Romanae Curiae censura correcta ac elimata, excudendi facultatem obtinuerit, operae pretium me facturum existimavi, si in his nostris Bibliis emittendis eodem fidelissimo exemplari uteremur. Neque id tamen temere, aut inconsulto. Nam pari quo Juncta permissu niti curavimus, bonaque licentia. Data Romae decimaquinto mensis Aprilis, 1571. itaque subscripta, F. Thomas Manriquez, sacri Palatii magister, et ex consensu praefati Junctae.
2) Auf der Rückseite des Titelblattes steht unter der Inhaltsangabe ein Auszug aus dem Privileg Carls IX, Blois, 1. Mai 1572.
Caroli IX Christianissimi Franc. Regis authoritate cautum est, ac prohibitum omnibus imprimere, vel divendere, ante decennium, Biblia Latina nuper restituta, Romaeque revisa, excepto Gulielmo Rouillio, Lugd. Bibliopola, cui irrogatum est privilegium . . .

Die Ausgabe von Junta 1572 verzeichnet *Lelong*: Biblia latina ad vetustissima exemplaria castigata Romaeque revisa, cum praefatione Hentenii, fol. Uns ist sie unzugänglich.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

◂•■•▸

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

# Abhandlungen

## Der Satz vom zureichenden Grund, verteidigt gegen Isenkrahe

Von **Bernhard Franzelin** J. S.—Innsbruck

Zu den Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises, wie er von den neueren katholischen Apologeten geboten wird, gehört der Satz vom zureichenden Grund. Die Aufstellung dieses Satzes als philosophisches Lehrstück pflegt man für gewöhnlich *Leibnitz* als Verdienst anzurechnen. Allein bei diesem Philosophen erscheint der genannte Satz nicht in jener Allgemeinheit, in der er von den katholischen Apologeten verwendet wird, da ihn *Leibniz* ausdrücklich auf das Gebiet der kontingenten Wahrheiten einschränkt.

Er schreibt: „Il y a deux grands principes de nos raisonnemens; l'un est le principe de la contradiction, qui porte que de deux propositions contradictoires l'une est vraye l'autre fausse; — l'autre principe est celuy de la raison determinante, c'est à dire quelque chose, qui puisse servir à rendre raison a priori, pourquoy cela est existant plustost que non existant, et pourquoy cela est ainsi plustost que de toute autre façon. Ce grand principe a lieu dans tous evenemens ... Il ne souffre aucune exception, autrement sa force serait affaiblie“[1]). Anderswo lesen wir[2]): „Les verités de raisonnement sont necessaires et leur opposé est impossible et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible“. Ferner heißt es[3]): „La

[1]) *C. J. Gerhard*, Die philosophischen Schriften des Leibniz 6. S. 127 n. 44.

[2]) 6, S. 612 n. 33. [3]) Ebenda n. 36.

raison suffisante se doit trouver dans les verités contingentes ou de fait, c'est à dire dans la suite des choses repandues par l'univers de creatures".

Die Wahrheit, welche im Satz vom zureichenden Grund ausgesprochen wird, war den Alten keineswegs unbekannt. Wohl trugen sie dieselbe nicht in der Form eines eigenen Prinzips vor, wie dies seit *Leibniz* zu geschehen pflegt; aber sie schwebte ihnen bei ihren philosophischen Erörterungen vor und bildete für dieselben die selbstverständliche Voraussetzung[1]).

Mit Rücksicht auf die Art und Weise, wie *Leibniz* den Satz vom zureichenden Grund als Prinzip in die Philosophie einführt und denselben anpreist, ist die Kritik *Schopenhauers* nicht ganz unberechtigt, wenn er schreibt: „*Leibniz* hat zuerst den Satz vom Grunde als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntnis und Wissenschaft förmlich aufgestellt. Er proklamiert ihn an vielen Stellen seiner Werke sehr pomphaft, thut gar wichtig damit und stellt sich, als ob er ihn erst erfunden hätte; jedoch weiß er von demselben nichts weiter zu sagen, als nur immer, daß Alles und Jedes einen zureichenden Grund haben müsse, warum es so und nicht anders sei; was die Welt denn doch wohl auch vor ihm gewußt haben wird"[2]).

Die Lehre des großen Philosophen vom zureichenden Grund wurde viel bekämpft, und auch unter den kathol. Philosophen hat der von *Leibniz* aufgestellte Satz vom Grunde wegen seiner Einschränkung auf die kontingenten Wahrheiten und wegen der verfehlten Anwendung auf den göttlichen und menschlichen freien Willen nicht wenige Gegner. Die Auffassung von *Leibniz* in dieser Sache unterscheidet sich demnach wesentlich von der der kath. Philosophen und Apologeten[3]) und es geht nicht an, in der Beurteilung der diesbezüglichen Lehre der kath. Apologeten jene Unterschiede zu verwischen.

Dieses Fehlers macht sich *Isenkrahe* schuldig, wo er den Satz vom zureichenden Grund, wie er von der neuern kath. Apologetik aufgestellt und im kosmologischen Gottesbeweis angewendet wird, bekämpft. Er vermengt, wie wir

[1]) Vgl. *Kleutgen*, Die Philosophie der Vorzeit I² n. 293 ff.

[2]) 3 S. 31 (Reclam).

[3]) Über diese Unterschiede vgl. Philos. Jahrbuch 15 (1902) 32 f.

weiter unten sehen werden, nicht selten die Auffassung des *Leibniz* und anderer moderner Philosophen mit der der kath. Apologeten.

Der Trierer Kritiker hat zwar für immer seine Feder aus der Hand gelegt. Aber seine Irrtümer sind geblieben und werden auch nach seinem Tode von *I.s* Anhängern und Verehrern mit Eifer verbreitet. Wir erinnern hier beispielsweise an die Veröffentlichung von *I.s* Schrift „Waffen der Apologetik und ihre Handhabung" (Bonn 1922) durch Dr. *Jos. Schnippenkötter*, in der ähnliche Gedanken wiederkehren, wie wir sie in *I.s* Werk „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises" (Kempten u. München 1915) finden. *Jos. Werle* meint: „Die christliche Philosophie und Theologie wird selbst den Schaden davon haben, wenn sie *Isenkrahes* Bücher verstauben läßt, statt sie unvoreingenommen und demütig zu studieren"[1]). Die „religiös-kulturelle" Monatschrift „Das Heilige Feuer"[2]) empfiehlt die zweite Auflage von *I.s* Werk „Experimentaltheologie" mit folgenden Worten: „Wenn ein Papst nur eine Stunde zu regieren hätte, gäbe aber den Befehl, dieses Buch ins Latein zu übersetzen und allen Bischöfen und Generalvikaren zu übersenden, so müßte sein Pontifikat immerdar von der Kirchengeschichte als ein segensreiches gepriesen werden".

Bei dieser Einschätzung *I.s* dürfte es nicht ohne Nutzen sein, die Einwände dieses Kritikers gegen das wichtige Lehrstück des Satzes vom zureichenden Grund, wie er von der kath. Apologetik aufgestellt wird, auf ihren wissenschaftlichen Wert zu prüfen. Da jede gründliche Widerlegung von Einwürfen die genaue Kenntnis des zu verteidigenden Lehrstückes voraussetzt, so begnügen wir uns nicht nur mit der Lösung der von *I.* vorgelegten Schwierigkeiten, sondern sind auch darauf bedacht, die Lehre vom zureichenden Grund zu entwickeln. Der hier zu behandelnde Stoff zerfällt in drei Teile: Im 1. soll der Satz vom zureichenden Grund, wie er in der kath. Apologetik

[1]) Vgl. „Das Heilige Feuer" 9 (1922) 30.
[2]) 9 (1922) 317.

verwendet wird, klar gelegt und seine Evidenz aufgezeigt werden; im 2. sollen jene Einwände berücksichtigt werden, welche *I.* gegen diesen Satz an sich erhebt; im 3. befassen wir uns mit der Polemik des Trierer Mathematikers gegen das Prinzip vom zureichenden Grund in seiner Anwendung auf das „Ungewordene".

I. Der Satz vom zureichenden Grund kann also formuliert werden: „Nichts ist ohne zureichenden Grund" oder positiv: „Alles, was ist, hat den zureichenden Grund seines Seins". In diesem Satze sind es zwei Ausdrücke, die einer genauen Erklärung bedürfen: das Wörtchen „ist" in der Phrase „alles, was ist" und der Ausdruck „zureichender Grund". Was den ersten Ausdruck betrifft, so wird hier das Wort „Sein" ganz entsprechend dem Gebrauch in der scholastischen Philosophie im weitesten Sinne genommen. So fällt unter den damit bezeichneten Seinsbegriff nach den Vertretern der philosophia perennis nicht nur alles werdende, sondern auch alles ruhende Sein und das notwendige nicht weniger als das kontingente, das ungewordene ebenso wie das gewordene, sowohl das Dasein als das Sosein (das Sein der Wesenheit), das wirkliche und das bloß mögliche Sein; ja auch das rein äußere Sein, das den Dingen lediglich eignet, insofern sie erkannt werden oder Gegenstand der Erkenntnis sein können, ist mit einbegriffen. In diesem Sinne gefaßt, bezeichnet der obige Ausdruck unmittelbar das allen Seinsweisen Gemeinsame, indem vom inneren und äußeren Sein, vom wirklichen und rein möglichen Sein u. s. w. abgesehen wird. Dem allgemeinen Satz: „Alles, was ist, hat den zureichenden Grund seines Seins" pflegt man auch diese bestimmtere Form zu geben: „Alles, was Dasein oder ein bestimmtes Sosein besitzt oder erkannt wird, hat den zureichenden Grund seines Daseins, Soseins, seiner Erkenntnis"[1]).

[1]) Bei der Erkenntnis haben wir zu unterscheiden zwischen dem Akt unseres Erkennens nach seinem ontologischen Sein und der Erkenntnis als solcher. Unter der ersten Rücksicht gehört die Erkenntnis wie jede andere Realität in das Gebiet des ontologischen Seins und hat der Satz vom Grunde darauf Anwendung, insofern er sich

Das Prinzip des zureichenden Grundes, also formuliert, enthält eigentlich ein Vielerlei und kann in folgende drei Sätze zerlegt werden: 1. Alles, was Dasein besitzt, hat den zureichenden Grund seines Daseins; 2. Alles, was ein bestimmtes Sosein (Wesenheit) besitzt, hat den zureichenden Grund seines Soseins; 3. Alles, was erkannt wird, hat den zureichenden Grund seiner Erkenntnis. In gewissem Sinne hat *I.* also nicht ganz Unrecht, wenn er schreibt: „Das, was den Namen ‚Satz vom zureichenden Grund' bekommen hat, ist genau genommen ... ein Bündel von mehreren Sätzen"[1]). Denn wie jeder allgemeine Satz, nach seinem logischen Wert betrachtet, entweder mehreren allgemeinen Sätzen von geringerem Umfang, als er selbst ist, oder mehreren singulären Sätzen gleichkommt und in diese durch den Abstieg[2]) vom Subjektsbegriff zu den unter ihm enthaltenen Arten und Individuen zerlegt werden kann, so gilt dies auch vom allgemeinen Prinzip des zureichenden Grundes.

Gehen wir nun über zur Erklärung des Ausdrucks „zureichender Grund". Unter zureichendem Grund verstehen wir im obigen Zusammenhange nichts anderes als den Inbegriff der Erfordernisse, damit etwas im erklärten Sinne des Wortes sei, mit anderen Worten alles das,

auf das Dasein und das Sosein (Wesenheit) bezieht. Wenn wir darum sagen: Alles, was erkannt wird, hat den zureichenden Grund seiner Erkenntnis, so verstehen wir den Erkenntnisakt nach seiner intentionalen, repräsentativen Seite genommen, oder insofern er Erkenntnis ist. Unter dieser Rücksicht gehört zum zureichenden Grund einer Erkenntnis nicht nur, wie *I.* (S. 48) meint, ein „Verstandesantrieb zum Bejahen oder Verneinen", sondern, wenn es sich beispielsweise um eine sichere Erkenntnis handelt, entweder das unmittelbare Einleuchten der objektiven Wahrheit oder ein sicherer Beweisgrund, bezw. das unzweideutige Zeugnis einer Autorität, auf die man sich unbedingt verlassen kann.

[1]) Vgl. *Isenkrahe*, Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises S. 47. Nur bilden dieses Bündel nicht jene Sätze, die *I.* (S. 48) darin enthalten findet. Siehe unten S. 339

[2]) Vgl. *Tongiorgi*, Institutiones philosophicae I². Bruxellis 1862, p. 57 s.; *Tilmannus Pesch*, Institutiones Logicae et Ontologicae I³. Friburgi 1914, n. 125.

was zum Sein erfordert wird und hinreicht. Denn ist alles zum Sein Erforderliche vorhanden, so sagen wir, das Sein sei begründet, und jeder geeignete Verstand vermag die Sache, um die es sich handelt, nicht nur irgendwie zu erkennen, sondern so, daß seine Erkenntnis ein Erkennen aus den Gründen, ein Begreifen sei. Fehlt hingegen das zum Sein Erforderliche, so pflegen wir zu sagen, das Sein sei nicht begründet, und auch der vollkommenste Intellekt wäre außerstande, die Sache zu begreifen. Diese zwei Ausdrücke „zureichender Grund" und „alles, was zum Sein erfordert wird" bedeuten also sachlich dasselbe und können die damit bezeichneten Begriffe schlechthin vertauscht werden[1]). Folglich kann im Satz vom zureichenden Grund der erste Ausdruck durch letzteren ersetzt werden und aus dieser logisch berechtigten Substitution ergibt sich für das genannte Prinzip folgende Formel: „Alles was Dasein hat, besitzt alles zum Dasein Erforderliche; alles, was ein bestimmtes Sosein hat, besitzt alles zu diesem Sosein Erforderliche; alles, was erkannt wird, besitzt das zu seiner Erkenntnis Erforderliche". In dieser Form ist der Satz vom zureichenden Grund unmittelbar evident; es müßte denn sein, daß etwas unter derselben Rücksicht zugleich erfordert und nicht erfordert sein könnte.

Wenn wir nun das ungeheuere Gebiet des zureichenden Grundes überblicken, so finden wir, daß sich alle Gründe in zwei Klassen einordnen lassen, in Realgründe und Erkenntnis- oder Idealgründe. Unter Realgrund[2]) verstehen wir den zureichenden Grund des Daseins und des Soseins; mit dem Ausdruck „Erkenntnisgrund" oder „Idealgrund" bezeichnen wir den zureichenden Grund der Erkenntnis.

[1]) Manche Schriftsteller (z. B. *I.* a. a. O. S. 148 u. *O. Zimmermann* in „Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten" 17 (1916) 236 versuchen den Sinn des Wortes „Grund" etymologisch zu erklären; allein diese Art von Nominaldefinition ist weder notwendig, noch ist sie in allen Fällen anwendbar.

[2]) Über die abweichenden Erklärungen des Wortes „Realgrund" vgl. *O. Zimmermann* a. a. O. 237.

Sowohl der Real- als auch der Idealgrund kann wieder entweder schlechthin zureichend sein (ratio sufficiens adaequata) oder teilweise, d. h. unter einer gewissen Rücksicht hinreichen (ratio sufficiens inadaequata). Ein Beispiel bietet uns die Natur eines geschöpflichen Dinges in ihrem Verhältnis zu den Eigenschaften und Kräften desselben. Denn die Natur eines solchen Wesens ist der zureichende Grund der Eigenschaften und Kräfte, die sich daraus ergeben, und jeder geeignete Verstand vermag aus der Natur eines Geschöpfes seine Kräfte und Eigenschaften zu begreifen. Da aber die Natur der geschaffenen Dinge wieder ihren letzten ontologischen Grund in Gottes Wesenheit besitzt, dessen unvollkommenes Abbild sie ist, so gehört zum schlechthin zureichenden Grund im strengen Sinn des Wortes der in Rede stehenden Eigenschaften und Kräfte auch Gottes Wesenheit, und wenn das Geschöpf als existierend vorausgesetzt wird, so begreift der schlechthin zureichende Grund auch die Gesamtheit der Ursachen in sich, welche auf das wirkliche Sein jenes Geschöpfes Einfluß nehmen.

Es fragt sich nun, in welchem Verhältnis steht der zureichende Grund des Seins zum Begründeten? — Da der zureichende Grund des Seins mit dem zum inneren bezw. äußeren Sein Erforderlichen im oben erklärten Sinn zusammenfällt, so besteht zwischen Grund und Begründetem nicht notwendig ein sachlicher Unterschied. Denn es ist durchaus denkbar, daß alles, was beispielsweise zu einem bestimmten Dasein oder Sosein erfordert wird, mit diesem selbst vollkommen sachlich identisch sei[1]). Beispiele für diese sachliche Identität finden wir unter anderem in der Wesenheit eines Dinges gegenüber ihren metaphysischen Eigentümlichkeiten, in der Realität und Eigen-

[1]) *I.* findet irrtümlicherweise selbst darin keinen Widerspruch, daß das werdende Sein alles in sich schließe, dessen es bedarf, also mit seinem zureichenden Grund nach unserer Terminologie vollständig sachlich identisch sei; denn er wendet gegen *Hagemanns* Argumentation (a. a. O. S. 84) ein, daß nach diesem die werdende „Existenz A überhaupt eines Etwasses bedürfe, durch das, oder von dem, oder von woher es Existenz hat".

art der konstitutiven Merkmale einer Sache im Vergleich zu ihrer inneren Möglichkeit u. s. w.

Ebensowenig schließt der allgemeine Begriff des zureichenden Grundes die sachliche Identität mit dem Begründeten ein. Denn es gibt Fälle, wo der zureichende Grund vom Begründeten sachlich verschieden ist; man denke beispielsweise an Ursache und Wirkung, an die Wesenheit und die physischen Eigentümlichkeiten, die in ihr wurzeln. Da nun jeder Allgemeinbegriff durch die abstrahierende Tätigkeit des Verstandes vom Einzelnen abgezogen ist und das allen Einzeldingen Gemeinsame darstellt, so schließt der Allgemeinbegriff des zureichenden Grundes weder die sachliche Verschiedenheit noch die sachliche Identität mit dem Begründeten ein; er schließt sie aber ebensowenig aus, sondern sieht von beiden ab.

Nichtsdestoweniger ergibt eine genauere Betrachtung, daß zwischen Grund und Begründetem im Falle der vollständigen sachlichen Identität eine gedankliche oder begriffliche Unterscheidung statt hat, die in der Sache selbst fundiert ist (distinctio rationis cum fundamento in re). Denn wenn wir uns z. B. das einemal „Dasein" denken, das anderemal „alles, was zum Dasein erfordert ist", so haben wir zwei Begriffe, die sich inhaltlich keineswegs decken, wie etwa „vier- und vier", „Beginn" und „Anfang", „Gesetz des Widerspruchs" und „Kontradiktions-Prinzip"; sondern es sind Begriffe, die sich aus verschiedenen Merkmalen zusammensetzen, also dem Inhalte nach von einander verschieden sind. Demnach besteht zwischen Grund und Begründetem in einzelnen Fällen entweder ein sachlicher oder gedanklicher Unterschied im soeben erklärten Sinne. Der zureichende Grund im allgemeinen besagt also einen Unterschied vom Begründeten, sieht aber davon ab, ob dieser Unterschied ein sachlicher oder gedanklicher sei.

Wie steht es mit der Priorität des zureichenden Grundes gegenüber dem Begründeten? Daß ihm eine gewisse Priorität zukommt, kann nicht geleugnet werden. Es fragt sich nur, welcher Art diese sein müsse. — Um in dieser Frage mit entsprechender Klarheit vorzugehen,

haben wir hier zu unterscheiden zwischen der Priorität der Zeit, der Natur und unserer Auffassung. Die Priorität der Zeit kommt einer Sache zu, insofern sie zeitlich früher ist als eine andere; in diesem Sinne eignet z. B. Alexander dem Großen die Priorität der Zeit im Vergleich mit Napoleon I. Die Priorität der Natur findet sich in jener Sache, die der Natur nach früher ist als eine andere; dies trifft aber zu, wenn diese letztere ihrem Sein nach von der ersteren abhängig ist. Beispiele dieser Priorität erblicken wir im Baum gegenüber seinen Blüten und Früchten, in den physischen Teilen gegenüber dem Ganzen, in der Lichtquelle hinsichtlich der Strahlen, die von ihr ausgehen u. s. w. Die Priorität nach unserer Auffassung kommt jenem Dinge zu, die weder der Zeit noch der Natur nach früher ist als ein anderes, sondern lediglich nach unserem in der Eigenart der Sache begründeten, geordneten Denken. In diesem Sinne sind die metaphysischen Teile früher als das metaphysische Ganze, die Einfachheit der Sache früher als ihre Unteilbarkeit, das Sein eines Dinges früher als seine transzendentale Güte u. s. w.

Welche der genannten Prioritäten eignet nun dem zureichenden Grunde als solchem gegenüber dem Begründeten? — Wir antworten: keine. Denn wie der allgemeine Begriff Dreieck weder ein rechtwinkliges noch ein schiefwinkliges noch ein stumpfwinkliges Dreieck ist, sondern von allen diesen absieht und sich einzig aus jenen Merkmalen zusammensetzt, welche jenen Figuren zukommen, insofern sie Dreiecke sind, so schließt der zureichende Grund als solcher weder die Priorität der Zeit noch die der Natur noch die unserer Auffassung nach in sich, sondern sieht von allen diesen ab und enthält lediglich jene Merkmale, die den Inhalt des Begriffs „Priorität" im allgemeinen ausmachen.

Und in der Tat, was dem zureichenden Grund als solchem zukommt, muß sich notwendig in jedem einzelnen Grunde finden, ähnlich wie das, was dem Dreiecke im allgemeinen eignet, in keinem besonderen Dreiecke fehlen kann. Käme also die Priorität der Zeit dem zureichenden Grunde als solchem zu, so müßte in der Ordnung der

Dinge jeder Grund zeitlich früher sein als das Begründete. Nun aber ist das unmöglich. Denn der zureichende Grund kann, wie oben S. 335 f gezeigt wurde, auch sachlich vollständig mit dem Begründeten identisch sein; eine solche Identität ist aber selbstredend zwischen zwei Dingen unmöglich, von welchen das eine zeitlich früher ist als das andere.

Was wir von der Priorität der Zeit sagten, gilt auch von der Priorität der Natur. Denn auch diese involviert zwischen Grund und Begründetem eine sachliche Verschiedenheit, da ja nichts von sich selbst dem Seine nach im eigentlichen Sinn des Wortes abhängig sein kann.

Auch die Priorität nach unserer Auffassung suchen wir vergeblich im zureichenden Grund als solchen. Denn diese findet sich einzig da, wo der zureichende Grund und das Begründete vollständig sachlich identisch sind. Nun kann aber nach unseren obigen Ausführungen in einzelnen Fällen der zureichende Grund vom Begründeten reell verschieden sein. Demnach besagt der zureichende Grund als solcher dem Begründeten gegenüber Priorität im allgemeinen, indem er von jeder bestimmten Art derselben absieht.

Das Begründete steht also zum zureichenden Grund im Verhältnis der Folge im weiteren Sinn des Wortes. Denn es ist vom Grunde irgendwie verschieden, zwischen beiden besteht ein Zusammenhang und dem Begründeten eignet gegenüber dem Grunde Posteriorität im allgemeinen. Im engeren Sinn des Wortes pflegen wir nur da von Folge zu reden, wo das Vorausgehende vom Nachfolgenden sachlich verschieden ist. Daß das Begründete als solches und im allgemeinen nicht Folge im engeren Sinn des Wortes sein kann, ist aus obigen Darlegungen klar und soll hier gegen *I.* mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß zwar die Ursache im strengen Sinn des Wortes ein zureichender Grund sein kann, nicht aber, daß jeder zureichende Grund eine Ursache sei. Denn die Ursache ist notwendig sachlich von der Wirkung verschieden, während der zureichende Grund mit dem Begründeten auch sachlich identisch sein kann. Man mag zwar zwischen den in Rede stehenden Be-

griffen eine einseitige Identität gelten lassen, aber zwischen denselben eine wechselseitige zu erblicken wäre ebenso verfehlt, als ob jemand die Begriffe „Mensch" und „Lebewesen" oder „Vogel" und „Tier" für wechselseitig identisch hielte.

Daraus folgt ferner, daß die allgemeinen Ausdrücke „zureichender Grund" und „Ursache" (im strengen Sinn des Wortes) niemals unmittelbar ein und dasselbe bezeichnen. Denn wenn auch die Sache, auf welche das Wort „zureichender Grund" angewendet wird, Ursache wäre, so würde sie durch den Ausdruck „zureichender Grund" nicht als solche, sondern einzig nach jener Summe von Merkmalen benannt, welche die Ursache zum zureichenden Grund machen. Es ist darum ein Irrtum, wenn *I.* im Satz vom zureichenden Grund in seiner allgemeinen Formel ein „Bündel" erblickt, das sich in folgende Sätze zerlegen lasse:

1. „Jedes A, welches ist, hat einen ‚zureichenden Grund' — nämlich ein Etwas, weswegen es ‚potius est, quam non est'.

2. Jedes B, welches entsteht, hat einen ‚zureichenden Grund' — nämlich eine Ursache seines Existenzbeginns.

3. Jedes C, welches eine Erkenntnis gewinnt, hat einen ‚zureichenden Grund' — nämlich einen Verstandesantrieb zum Bejahen oder Verneinen.

4. Jedes D, welches einen Entschluß faßt, hat einen ‚zureichenden Grund' — nämlich einen Willensantrieb zum Handeln oder zum Unterlassen"[1]).

Denn abgesehen davon, daß Satz 4 in dieser Aufzählung ganz überflüssig erscheint, da er unter Nr. 1 bezw. 2 bereits enthalten ist; so ist es irrtümlich zu behaupten, daß in der Aussage „Jedes B, welches entsteht, hat einen zureichenden Grund", dieser letztere Ausdruck gleichbedeutend sei mit „Ursache". Allerdings ist die Sache, welche hier durch den Ausdruck „zureichender Grund" bezeichnet wird, eine Ursache. Aber dies wird noch nicht durch den Satz vom zureichenden Grund ausgesagt, sondern muß auf anderem Wege erschlossen werden. Da es sich aber in den obigen 4 Sätzen *I.s* um eine Zergliederung des allgemeinen Prinzips vom zureichenden Grund handelt, so ist es offensichtlich ein Irrtum, wenn etwas in den Satz vom zureichenden Grund hineingetragen wird, was darin in keiner Weise enthalten ist. Was wir gegen die Erklärung des Ausdrucks „zureichender Grund" in der Aussage 2 geltend machten, gilt propter rationis paritatem auch von Aussage 3 u. 4: ebenso von der „Parallelstellung" auf S. 155.

[1]) S. 48. Etwas Ähnliches findet sich in der „Parallelstellung" S. 155.

In dem soeben Gesagten ist auch eingeschlossen, daß „Selbstgrund" nicht dasselbe wie „Selbstursache" ist. Es ist darum durchaus falsch, wenn *Ed. v. Hartmann* das Absolute als „grundlos", „unlogisch" und „sinnlos" hinstellt, weil es keine Ursache hat[1]).

Mit den bisherigen Darlegungen wurde die Grundlage für die Lösung der Schwierigkeiten geschaffen: gehen wir nun zu diesen selbst über.

II. *I.s* Einwände gegen den Satz vom zureichenden Grund an sich finden sich im bereits zitierten Werk „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises"[2]). Der Verfasser kleidet seine Bedenken nicht in eine präzise, wissenschaftliche Form, sondern entscheidet sich mehr für eine zwanglose, beschreibende, um nicht zu sagen oratorische Weise, den Satz vom zureichenden Grund zu bekämpfen. Da wir seine Einwürfe auf ihren wissenschaftlichen Wert zu prüfen haben, sehen wir uns genötigt, *I.s* Argumente auf eine schulgerechte Form zurückzuführen.

1. Argument. Der Satz vom zureichenden Grund hat keinen hinreichend bestimmten Sinn, ist also als Grundlage eines bündigen Beweises nicht geeignet (vgl. 147–49). — Zur Erhärtung des Vordersatzes lassen sich dem von *I.* beigestellten Material folgende Gründe entnehmen:

1) Der Satz vom zureichenden Grund tritt in verschiedenen Formeln auf. So wird er nach *Stöckl-Wohlmuth* gewöhnlich also formuliert: „Nihil est sine ratione sufficienti" (*I.* S. 147); nach der von *Wolf* gebrauchten Formel, welche von *Schopenhauer* als die allgemeinste bezeichnet werde, lautet er: „Nihil est sine ratione, cur potius sit, quam non sit. Nichts ist ohne Grund, warum es sei" (*I.* S. 148). — *Leibniz* deute nach dem Zeugnis *Schopenhauers* zwei Hauptbedeutungen des Satzes vom zureichenden Grund an, habe sie aber nirgends ausdrücklich hervorgehoben oder deutlich erörtert (*I.* S. 148 f).

2) Das Wort „zureichender Grund", worauf es im gedachten Satz vor allem ankommt, sei vieldeutig. Denn dieser Ausdruck sei: a) ein „bildlicher" (S. 148 f. u. S. 48 f), ja er „vereinigt in sich geradezu eine Bildersammlung" (S. 149); b) vom lateinischen Worte „ratio" geben die Wörterbücher mehr als 50 verschiedene Über-

[1]) Philos. des Unbewußten II[11] 459; Kategorienlehre 528.

[2]) Abschnitt XIII S. 147—156 u. V S. 47 ff.

setzungen an (S. 149); c) diese Vieldeutigkeit des Wortes „Grund" erhellt auch aus der Verschiedenheit der Einteilung des Begriffs „ratio", wie sie uns bei *Wolf*, *Schopenhauer*, *Crusius* begegnet (S. 149; vgl. auch *I.* S. 48. 198).

Auf diese Argumentation diene folgendes als Antwort: Es ist ganz selbstverständlich, daß der Satz vom zureichenden Grund, als eine der ersten Voraussetzungen in einem „bündigen" Beweise, dem Sinne nach durchaus bestimmt sein müsse. Und diese Unzweideutigkeit und Bestimmtheit wird am besten herbeigeführt durch eine passende Erklärung jenes Prinzips. *I.* hätte eine solche auch bei jenen katholischen Schriftstellern finden können, deren Lehre sonst vielfach den Zielpunkt seiner Angriffe bildet[1]).

Was sodann die Gründe betrifft, die nach *I.* für die Unbestimmtheit des Sinnes geltend gemacht wurden, so sind sie nicht stichhaltig. Denn vor allem ist die Verschiedenheit der Formulierung eines Prinzips als solche solange kein Beweis für die Unbestimmtheit seines Sinnes, als es uns möglich ist, denselben Gedanken in verschiedenen Formen zum Ausdruck zu bringen. So erscheint z. B. auch das Kausalitätsgesetz in mehreren Fassungen und doch wird kein objektiver Kritiker dieses Gesetz dem Sinne nach unbestimmt finden; ja selbst *I.* kennt den Sinn des Ursachengesetzes trotz seiner Polemik gegen die „Verwaschenheit" und „Vieldeutigkeit"[2]) des Wortes „Ursache" genau; dies geht unter anderem aus den Angriffen dieses Kritikers gegen die kath. Apologeten in der Frage hervor: „Ist jedes Entstehen eine Wirkung?[3])

Betrachten wir aber die Formulierungen des Satzes vom zureichenden Grund, auf die sich *I.* beruft, im einzelnen, so finden wir, daß sich die Fassung, die diesem Prinzip *Stöckl-Wohlmuth* gibt, von der bei *Wolf* wohl grammatikalisch, nicht aber logisch unterscheidet. Denn der Satz „Nihil est sine ratione sufficienti" (*Stöckl-*

[1]) Wir verweisen hier beispielsweise nur auf *Stöckl-Wohlmuth*, Lehrbuch der Philos. II⁴ S. 372 f; ferner auf *Tillmann Pesch*, Instit. Logicas et Ontol. II² n. 601; *Willems*, Instit. Philos. I³ p. 398 ss.

[2]) Vgl. *Isenkrahe* S. 31. [3]) S. 37 ff.

*Wohlmuth*) bedeutet eben dasselbe, was *Wolf* sagt, wenn er schreibt: „Nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit". Die Unterscheidung der „zwei Hauptbedeutungen" des Satzes vom zureichenden Grund bei *Leibniz* kann hier aber schon darum nicht in die Wagschale fallen, weil er sie ja nicht „ausdrücklich hervorgehoben noch auch sie irgendwo deutlich erörtert" hat[1]) und weil *I.* es unterläßt, sie vorzuführen.

Bezüglich der Beweisversuche, durch die *I.* die Vieldeutigkeit des Wortes „Grund" darzutun bemüht ist, bemerken wir: 1. Es ist wahr, daß dieser Ausdruck im fraglichen Satz ein „bildlicher" sei. Aber reicht das schon hin, um dem gedachten Wort die Eindeutigkeit abzusprechen? — Nach *I.* allerdings. Denn er stellt (S. 10) den Leitsatz auf: „Hüte dich vor bildlichen Ausdrücken". Damit verbietet er denen, welche es unternehmen, einen exakten Beweis zu führen, nicht nur den Gebrauch von unpassenden, störenden Bildern, sondern auch die Anwendung von bildlichen Ausdrücken, die allen klar und geläufig sind[2]). Nun diese Auffassung des Trierer Kritikers ist falsch. Denn sie widerspricht erstens dem allgemeinen Gebrauch, wie er uns selbst bei den scharfsinnigsten und exaktesten Denkern entgegentritt; sodann gerät sie in Widerspruch mit dem Wesen unserer Erkenntnis vom Übersinnlichen und verkennt die Tatsache, daß sämtliche Ausdrücke, deren wir uns zur Bezeichnung von übersinnlichen Gegenständen bedienen, dem Gebiet des Sinnlichen entstammen, daß also die Anwendung bildlicher Ausdrücke in der Benennung übersinnlicher Objekte unvermeidlich ist. Übrigens ist der genannte Leitsatz so wenig durchführbar, daß *I.* selbst nicht selten damit in Widerspruch geriet, wie ihm *Geyser* an einer stattlichen Reihe von Beispielen nachwies[3]). Ein passend gewählter bildlicher Ausdruck bringt den Gegenstand unserem sinnlich-geistigem Erkennen viel näher als ein nicht bildlicher. Das lehrt uns auch der unübertroffene

[1]) *I.* S. 148.
[2]) Vgl. z. B. S. 83 f.
[3]) Theologische Revue 15 (1916) 53.

Meister in der Darstellung des Übersinnlichen, Christus der Herr. Daß übrigens im gegenwärtigen Fall die Bildlichkeit des Ausdruckes „Grund" der Klarheit und Bestimmtheit des Sinnes keinen Eintrag tut, dürfte aus unserer obigen Erklärung des Prinzips vom zureichenden Grund zur Genüge hervorgehen. Jedenfalls wird es ein objektiver Kritiker vorziehen, den Gegenstand, den wir im gedachten Prinzip mit dem Worte „Grund" bezeichnen, eher mit diesem Ausdruck wiederzugeben, als mit dem von *I.* in Vorschlag gebrachten Sprachungetüm „Weil-Ding"[1]).

Wir bemerken 2.: Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß das lateinische Wort „ratio" und der entsprechende deutsche Ausdruck „Grund" losgelöst vom Zusammenhang, vieldeutig ist. Was folgt aber daraus gegen die Eindeutigkeit dieses Wortes im Zusammenhang? Gibt es nicht Tausende ähnlicher Ausdrücke, die durch die Supposition im Zusammenhang der Rede eindeutig bestimmt werden? Wir haben dies ausführlicher an einer anderen Stelle bereits dargelegt[2]). Wie wenig *I.s* Einwurf berechtigt ist, zeigt am deutlichsten unsere obige Ausführung über den Satz vom zureichenden Grund.

Wir bemerken 3.: Wenn *I.* in der Verschiedenheit des Begriffs „ratio" bei *Wolf, Schopenhauer, Crusius* einen Beweis für die Vieldeutigkeit des Wortes „Grund" erblickt, so täuscht er sich. Denn dieser Auffassung liegt vor allem der bei unserem Kritiker öfter auftretende Irrtum zugrunde: ein allgemeiner Ausdruck bezeichne auf verschiedene Arten angewandt, die Arten als solche. Und in der Tat, hätte *I.* Recht, so gäbe es überhaupt keinen Gattungsnamen und aus demselben Grunde auch keinen Ausdruck zur Bezeichnung der Art, dem Eindeutigkeit zugesprochen werden könnte, und die Wissenschaft, die sich dieser Ausdrücke in ihren exakten Beweisen bediente, operierte beständig mit vieldeutigen Wörtern.

[1]) Vgl. S. 148.

[2]) Vgl. unsere Ausführungen gegen die angebliche „Vieldeutigkeit" des Wortes „Ursache" in dem nächstens erscheinenden Artikel im Philosophischen Jahrbuch: „Die Verwendbarkeit des Kausalbegriffs im kosmologischen Gottesbeweis, verteidigt gegen Isenkrahe".

Also nicht das in den mannigfachen Arten Verschiedene, sondern das allen Gemeinsame wird durch den allgemeinen Gattungsnamen unmittelbar bezeichnet. Darum wird durch eine weitgehende und verschieden-gestaltete Einteilung eines Allgemeinbegriffs in Arten und Unterarten weder dieser Begriff seiner Einheit noch der entsprechende allgemeine Ausdruck seiner Eindeutigkeit beraubt.

Bezüglich der Philosophen im besonderen, auf die sich *I.* an dieser Stelle beruft, sei die Bemerkung angebracht: Es ist durchaus verfehlt, aus der Einteilung des zureichenden Grundes beim Idealisten *Schopenhauer*, der den Satz vom zureichenden Grund lediglich in der subjektiven Ordnung unserer Erkenntnis Geltung zuschreibt und im genannten Satz ein iudicium syntheticum a priori erblickt, zu Ungunsten der kath. Apologeten, die mit *I.* auf dem Boden des Realismus stehen, einen Schluß zu ziehen. Daß Idealisten in dieser Frage einen verkehrten Standpunkt einnehmen, sollte dem Realisten *I.* bekannt sein. Darum kann ihre Lehre niemals gegen die kath. Apologeten als Argument herangezogen werden.

*Wolf* und *Crusius* zitiert *I.* nur aus zweiter Quelle, nämlich den Ersteren nach *Schopenhauer*, den Letzteren nach *A. Lang*. Hätte unser Kritiker diese Schriftsteller selber eingesehen, so hätte er in den gediegenen und klaren Ausführungen eines *Crusius*[1]) eine Doktrin finden können, die sich in den allermeisten Punkten mit der einschlägigen Lehre der Apologeten deckt. Auch bei *Wolf* hätte *I.* eine Enttäuschung erleben können, hätte er dessen Werke selber in die Hand genommen. Dieser Philosoph bringt den zureichenden Grund mit dem Begriff „Prinzip" in Verbindung, den er also definiert: „Principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius"[2]). Diese weniger korrekte[3]) Definition vorausgesetzt, teilt er das Prinzip

[1]) Vgl. *Crusius*, Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten. Leipzig 1766, § 34—40.

[2]) Ontologia. Francofurti et Lipsiae 1730, § 866.

[3]) Wir nennen diese Definition weniger korrekt, weil sie nicht auf alles, was unter den Begriff des Definitum fällt, anwendbar ist; so ist z. B. die Morgenröte das Prinzip des werdenden Tages und die

und zugleich den zureichenden Grund in drei Klassen. Die erste bildet das „principium fiendi", die zweite das „principium essendi", die dritte das „principium cognoscendi"[1]). Die Übereinstimmung dieser Dreiteilung sucht er mit der einschlägigen Lehre des *Aristoteles* (Met. l. 5 cap. 1) unter Berufung auf den „Div. Thomas" nachzuweisen[2]). Nach *Wolfs* Einteilung ließe sich der Satz vom zureichenden Grund formulieren: Alles, was wird, alles, was ist, alles, was erkannt wird, hat den zureichenden Grund seines Werdens, seines Seins, seiner Erkenntnis. Aus einer solchen Einteilung läßt sich gegen die kath. Apologetik zum Beweis der Vieldeutigkeit des Ausdrucks „Grund" vernünftiger Weise nichts entnehmen. — Sehen wir zu, ob *I.* mit seinem zweiten Einwurf gegen den Satz vom zureichenden Grund mehr Glück hat.

2. Argument. Der Satz vom zureichenden Grund wird nicht bewiesen und ist unbeweisbar. Also eignet er sich nicht als Grundlage eines „bündigen kosmologischen Gottesbeweises". — Das ist wohl der Sinn von *I.s* Ausführung S. 149—151.

Wir antworten: Allgemeine Sätze, die unmittelbar einleuchten, bedürfen keines Beweises und können wegen ihrer Allgemeinheit und Evidenz als Grundlagen „bündiger" Beweise verwendet werden. Nun aber ist der Satz vom zureichenden Grund ein solcher, wie wir im I. Teil dieser Abhandlung gezeigt haben.

Allerdings ist zur Verwendbarkeit des Prinzips vom zureichenden Grund im kosmologischen Gottesbeweis außerdem noch erfordert, daß dieser Satz nicht nur an sich einleuchtend sei, sondern auch von jenen als evident erkannt werde, für welche der kosmologische Gottesbeweis berechnet ist. Allein auch dieser Forderung wird entsprochen, vorausgesetzt, daß man den Satz vom zureichenden Grund erklärt.

---

Einleitung das Prinzip der Rede, und doch wird niemand sagen, daß die Morgenröte und die Einleitung den hinreichenden Grund des Tages bezw. der Rede in sich schließt.

[1]) Vgl. *Wolf* a. a. O. § 874 u. 876. [2]) A. a. O. § 879.

Bezüglich der Beweisbarkeit des in Rede stehenden Satzes möchten wir vor allem unterscheiden zwischen Beweis im engeren und weiteren Sinn des Wortes. Unter Beweis im engeren Sinn des Wortes versteht man jenes Schlußverfahren, in dem ein Satz aus sicheren Vordersätzen (Prämissen) folgerichtig abgeleitet wird. Beweis im weiteren Sinn des Wortes kann jenes Verfahren genannt werden, bei dem durch Anwendung der dem Schlußverfahren eigenen Form ein Satz entweder wirklich aus sicheren Vordersätzen abgeleitet wird oder dessen Wahrheit und Gewißheit ohne eigentliche Ableitung aufgezeigt wird. Diese letztere Art von Beweis kommt in gewissen Fragen der Erkenntnislehre zur Anwendung; so z. B. wo die Wahrhaftigkeit des Bewußtseins dargetan wird oder die Gegenständlichkeit unserer Verstandes-Ideen im allgemeinen zu erweisen ist. Denn da es sich hierbei um Wahrheiten handelt, die zu den obersten gehören und in irgend einer Weise in jeder sicheren Erkenntnis eingeschlossen sind, so können sie mit Zuhilfenahme anderer Wahrheiten wohl ins richtige Licht gestellt und von uns mit reflexer Gewißheit erkannt, nicht aber im eigentlichen Sinn des Wortes von anderen abgeleitet werden. Wir haben unabhängig vom gedachten Beweisverfahren, von solchen Wahrheiten wohl eine vorwissenschaftliche, natürliche Gewißheit, aber zur Erlangung einer wissenschaftlichen, reflexen Sicherheit bedienen wir uns eines Beweises im weiteren Sinn des Wortes[1]).

Dieses vorausgeschickt, behaupten wir, daß der Satz vom zureichenden Grund wenigstens im weiteren Sinn des Wortes bewiesen werden kann. Und als solche Beweise können jedenfalls jene Ausführungen angesehen werden, welche sich bei *Christian Wolf* (a. a. O. § 72 s.) finden. Die Beantwortung der Frage, ob der Satz vom Grunde auch im engeren Sinn des Wortes beweisbar ist, hängt vor allem davon ab, ob die Erkenntnis dieses

[1]) Hieher gehörige Beispiele siehe bei *Tillmann Pesch*, Institutiones Logicae et Ontologicae I² p. 422 ss; *B. Franzelin*, Quaestiones selectae. Oeniponte 1921, p. 455 ss.

Satzes in jeder anderen sicheren Erkenntnis eingeschlossen ist, so daß der Satz vom zureichenden Grund mit dem jener Erkenntnis entsprechenden Gegenstand miterkannt wird. Wäre dieses der Fall, wie solches bei den bekannten drei Fundamentalwahrheiten[1]) zutrifft, so könnte natürlich von einer Beweisführung im engeren Sinn des Wortes nicht die Rede sein; der Satz vom zureichenden Grund ließe sich weder direkt noch indirekt beweisen.

Uns will aber scheinen, daß der in Rede stehende Satz nicht in jeder sicheren Erkenntnis eingeschlossen ist. Denn wenn wir z. B. unsere sicheren Urteile analysieren, deren Gegenstand die Sätze sind: „Alle rechten Winkel sind gleich"; „jedes bejahende Schlußverfahren stützt sich auf das Identitätsprinzip", so vermögen wir darin trotz der eingehendsten Analyse nicht die Erkenntnis des Satzes zu entdecken: „Alles, was Dasein oder ein bestimmtes Sosein besitzt oder erkannt wird, hat den zureichenden Grund seines Daseins, Soseins, seiner Erkenntnis"; denn dieser letztere Satz ist in dieser Ausdehnung in den Gegenständen genannter Urteile nicht enthalten.

Wohl gilt der Satz vom zureichenden Grund, insoferne er sich auf das Gebiet der Erkenntnis bezieht, von jedem Erkennen; aber daraus folgt noch nicht, daß er in jeder sicheren Erkenntnis miterkannt wird. Gelten ja auch die Gesetze des Syllogismus für jedes folgerichtige Schlußverfahren, ohne daß sie zugleich bei jeder regelrechten syllogistischen Ableitung der Schlußfolgerung aus den Vordersätzen Gegenstand der Erkenntnis sind. Darum kann der Satz vom zureichenden Grunde zwar nicht direkt im strengen Sinne des Wortes bewiesen werden, weil dieses seiner Eigenart als Axiom widerspricht; es steht aber nichts im Wege, daß er Gegenstand eines indirekten Beweises im strengen Sinn des Wortes sein könne.

*I.* bemüht sich (S. 150 f), an der Hand mißlungener Beweisversuche zu zeigen, daß der Satz vom zureichenden Grund in jeder Beziehung unbeweisbar sei. Ein Beispiel eines solchen mißglückten Beweises findet er im Versuche des deutschen Aufklärungsphilosophen

[1]) Vgl. *Palmieri*, Institutiones philosophicae. Romae 1874, I p. 134 ss.

*Eberhard*, in dessen Argumentation *Kant* einen „regelrechten Trugschluß" erblickt, welcher unter die Rubrik „fallaciae sensus compositi und divisi" gehöre. Ferner erwähnt *I.*, gestützt auf das Zeugnis *Schopenhauers*, das Mißlingen eines ähnlichen Versuches bei *Plattner* und *Jakob*, bei denen „der Zirkel sehr leicht zu erkennen" sei. Allein was es mit diesen Argumenten auch immer für eine Bewandtnis haben mag, das Fehlschlagen solcher Versuche beweist ebensowenig die Unbeweisbarkeit des Satzes vom zureichenden Grund, wie verfehlte Argumente überhaupt die Unbeweisbarkeit von Sätzen darzutun vermögen, deren Beweisbarkeit außer allem Zweifel steht. Man denke z. B. an die mißlungenen Argumente *Galileis* für das Copernicanische Weltsystem. — Damit wäre der zweite Einwurf *I.s* gegen das Prinzip vom zureichenden Grund an sich erledigt.

3. Argument. Der Satz vom zureichenden Grund wird von den Philosophen sehr verschieden eingeschätzt. So wird er von *Stöckl* in der 4. Auflage seines Buches nur gelobt; in der 6. Auflage vermißt man dieses Lob; ja in der 8. Auflage (*Stöckl-Wohlmuth*) heißt es: „*Leibnizens* Lehre vom zureichenden Grund ist viel beanstandet worden" (*I.* S. 151). „*Willmanns* Beurteilung ist auch ziemlich geringschätzig" (S. 152). Außerdem erkennen manche Philosophen mit *Stöckl* dem Satz vom zureichenden Grunde Allgemeingültigkeit zu (S. 151), während andere wie *Willmann* und *Robert Habs* ihn auf das Gebiet des werdenden Seins einschränken und ihn mit dem Kausalitätsgesetz identifizieren (S. 152). *Drobisch* und *Wundt* schreiben dem Satz vom Grunde einzig in der Ordnung unserer Erkenntnis Geltung zu (S. 152 f). Die Gegensätze unter den kath. Philosophen und Theologen zeigen sich besonders da, wo es sich um die Anwendung des genannten Satzes auf Gott handelt, in noch verschärfter Form treten diese Differenzen in der sogenannten *Schell*-Affaire hervor (S. 152 f).

Antwort. Der Satz vom zureichenden Grund muß, wie er von den kath. Apologeten angewendet wird, allen klar und evident sein. Damit ist auch der Maßstab für die Beurteilung und Einschätzung derselben gegeben. Eine Verschiedenheit der Einschätzung ist nur da möglich, wo subjektive Vorurteile oder ein verfehlter philosophischer Standpunkt für die objektive Beurteilung dieses Satzes

ein Hindernis bilden. Denn der Evidenz eigentlicher Axiome kann sich niemand entziehen, der sie mit ungetrübtem Blick betrachtet. Wohl kann man solche Axiome unbeachtet lassen oder sein Augenmerk auf Scheingründe richten, die dazu angetan sind, ihre Wahrheit zu verdunkeln; aber wer sie mit objektivem Blicke prüft, wird von ihrer Wahrheit eingenommen und kann ihr unmöglich die Zustimmung versagen. Wäre es darum *I.* tatsächlich gelungen, die gedachte Verschiedenheit in der Einschätzung des Satzes vom zureichenden Grund, wie er von den kath. Apologeten aufgestellt wird, aufzuzeigen, so wäre es um den axiomatischen Charakter dieses Prinzips und um seine Verwendbarkeit als Grundlage des kosmologischen Gottesbeweises geschehen.

In der Argumentation *I.s* vermissen wir vor allem die Folgerichtigkeit des Denkens. Und in der Tat, um mit *Stöckl* zu beginnen, folgt daraus, daß er in der 4. Auflage seines Lehrbuches dem Satz vom zureichenden Grund Lob spendet und es in der 6. Auflage in dieser Form nicht mehr tut, eine Änderung in seiner Einschätzung des in Rede stehenden Prinzips? Worin besteht dieses Lob? In der Aussage: „Dieses Prinzip ist allgemein und eine Ausnahme davon kann nie und nirgends stattfinden" (*I.* S. 151). Wir fragen: muß dieser Gedanke gerade in der Form ausgedrückt werden? Tritt er nicht schon hinreichend in der Darlegung des Prinzips vom zureichenden Grund selbst hervor? Wenn Vertreter der Neuscholastik, zu denen *Stöckl* gehört, jenen Satz aufstellen, so betrachten sie ihn im Gegensatz zu *Leibniz* und anderen als ein Axiom, das sich soweit erstreckt als das Sein im weitesten Sinn des Wortes und dem metaphysische Allgemeinheit zukommt. Darum ist in dieser Lehre bereits enthalten, was obiges Lob besagt. Unterläßt es also *Stöckl* in der 6. Auflage seines Buches, dasselbe zu wiederholen, so ergibt sich nichts anderes daraus, als daß er es für überflüssig erachtete, etwas ausdrücklich zu sagen, was eingeschlossenermaßen bereits gesagt wurde; in keiner Weise aber folgt aus dem Verhalten Stöckls eine Änderung in der Einschätzung des Satzes vom zureichenden Grund.

Noch weniger Fundament für den erwähnten Schluß *I.s* bildet die Bemerkung *Wohlmuths* in der 8. Auflage des *Stöckl*'schen Lehrbuchs: „Leibnizens Satz vom zureichenden Grund ist viel beanstandet worden". Denn an dieser Stelle ist lediglich vom erwähnten Prinzip die Rede, wie es von Leibniz angewendet wird. Daraus aber zu schließen, daß zwischen *Stöckl* in der 4. Auflage und *Wohlmuth* in der 8. eine Verschiedenheit in der Einschätzung des Satzes vom zureichenden Grund bestehe, ist ebenso gegen die Gesetze der Logik, als wenn jemand aus dem abträglichen Urteil eines Schriftstellers über die Kategorien Kants dessen Geringschätzung der Kategorien des Aristoteles folgern wollte oder umgekehrt. Wie sehr sich übrigens *Wohlmuths* Auffassung und Wertschätzung des in Rede stehenden Prinzips mit der *Albert Stöckls* in der 4. Auflage deckt, erhellt aufs deutlichste aus der sorgfältigen und genauen Darlegung dieses Prinzips durch *Wohlmuth* selbst (vgl. a. a. O. S. 372 ff).

Was die „geringschätzige Beurteilung *Willmanns* betrifft, so bezieht sie sich einzig auf den Satz vom Grund, wie er von *Leibnitz* vorgetragen wird. Dies zeigt ein Blick in *Willmanns* Werk „Geschichte des Idealismus" III², S. 274, worauf sich *I.* beruft.

Die Stelle bei *Willmann* lautet: „Derselbe (nämlich der Satz vom zureichenden Grund, wie er von *Leibniz* aufgestellt wird) geht auf die stoische Lehre vom λόγος zurück, welcher schon *Cicero* die Fassung eines allgemeinen Gesetzes gegeben hatte[1]). Dieses ist aber kein novum, sondern näher betrachtet nur ein Rest der vollständigeren aristotelischen Anschauung. *Leibniz* stellt jenen Satz den Sätzen der Identität und des Widerspruchs ergänzend zur Seite, womit jedoch nur eine Verschiebung, keine Bereicherung gegeben ist. Der ‚zureichende Grund', die ratio sufficiens, ist nichts anderes als die causa efficiens . . . Er (*Leibniz*) schiebt mit einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος jene logischen Grundsätze neben das metaphysische Prinzip der wirkenden Ursache".

Daraus ergibt sich, daß *Willmann* für den Satz vom zureichenden Grund, wie er von *Leibniz* als „novum"

[1]) Cicero, de divin. II 28: Quidquid oritur, qualecumque est, causam habeat a natura necesse est . . . Si nullam reperies, illud tamen exploratum habeto, nihil fieri potuisse sine causa.

vorgetragen wird, keine besondere Wertschätzung an den Tag legt; ferner, daß er den genannten Satz in der Leibniz'schen Fassung mit dem Kausalitätsprinzip identisch nimmt; keineswegs folgt aber aus den Worten *Willmanns*, daß er den von *Leibniz* aufgestellten Satz vom Grunde an sich betrachtet geringschätzt, noch weniger aber, daß er dieses Prinzip in der allgemeinen Form, die ihm die katholischen Apologeten geben, nicht gebührend einschätzt und mit dem Kausalitätsprinzip vermengt.

*Robert Habs* identifiziert allerdings den Satz vom zureichenden Grund in seiner allgemeinen Fassung mit dem Kausalitätsgesetz. Dieses erhellt deutlich aus seinen eigenen Worten; er schreibt: „Das Prinzip des zureichenden Grundes ist kein anderes als das Gesetz der Kausalität" (*I.* S. 152).

Der Herbartianer *Drobisch* schränkt die Tragweite des Gesetzes vom zureichenden Grund dahin ein, daß er in demselben nichts anderes als „die allgemeine Forderung" erblickt, „daß jedes auf Gültigkeit Anspruch machende Urteil einer logischen Rechtfertigung bedürfe" (*I.* S. 152).

Nach *Wundt* ist der Satz vom zureichenden Grund „das Grundgesetz der Abhängigkeit unserer Denkakte von einander"[1]); „er besitzt (nach ihm) den Charakter eines logischen Gesetzes"[2]); verglichen mit dem Kausalitätsgesetz „geht der Satz vom Grunde auf den Zusammenhang von Denkakten, das Kausalitätsprinzip auf den Zusammenhang von Ereignissen"[3]).

Es läßt sich nicht leugnen, daß bei den drei zuletzt genannten Schriftstellern eine Auffassung des Satzes vom zureichenden Grund zutage tritt, die von der in der kath. Apologetik wesentlich verschieden ist. Folgt aber aus einer solchen Verschiedenheit der Auffassung, daß das Gesetz vom zureichenden Grund im oben erklärten Sinne als Grundlage eines „bündigen" kosmologischen Gottesbeweises unbrauchbar sei? — Durchaus nicht. Denn wäre jene Schlußfolgerung berechtigt, so hätten wir überhaupt kein Prinzip, dem wir die gedachte Brauchbarkeit zuerkennen

[1]) Logik I² S. 573. [2]) S. 571. [3]) S. 609.

dürften. So erfährt z. B. das Kausalitätsgesetz, das sich nach *Riehl*[1]) „als unentbehrlich zur Herstellung von Wissenschaft beweisen läßt", nicht minder als der Satz vom zureichenden Grund eine ganz andere Auffassung und Einschätzung bei den modernen Philosophen als bei den Vertretern der scholastischen Philosophie. Und auch in der modernen Philosophie wird es anders gewertet von den Anhängern des Apriorismus und Kritizismus als von den Verteidigern des Empirismus, und je nachdem diese Richtungen rein auftreten oder eine Kombination von mehreren darstellen, wird die Auffassung und Einschätzung des Kausalitätsgesetzes eine verschiedene sein. So deckt sich z. B. *Herbarts* und *Heymans* Standpunkt in dieser Sache, der als Intellektualismus — Rationalismus — Apriorismus gekennzeichnet werden kann, mit der von *Hume*, *Mill*, *Laas* vertretenen Richtung, dem kritischen Sensualismus — Positivismus — Kritizismus, ebensowenig wie mit der intellektualistisch-positivistisch-kritischen Auffassung *Kants*. Etwas Ähnliches wie vom Gesetz der Kausalität läßt sich vom Prinzip des Widerspruchs sagen, dessen Geltung die unerläßliche Grundbedingung jeder sicheren Erkenntnis bildet. Denn daß dieses wichtige Axiom von den Anhängern der allgemeinen Skepsis nicht in derselben Weise gewertet werden kann wie von den Vertretern eines vernünftigen Dogmatismus, liegt auf der Hand; der Idealist hinwiederum wird es notwendig auf das Gebiet der „Ideen" einschränken, denen er einzig Wirklichkeit zuerkennt, während jenem Prinzip vom Realisten auch Geltung in der Ordnung des „transzendenten" Seins zugeschrieben wird. Was wir vom Prinzip des Widerspruchs sagten, gilt auch vom Identitätsprinzip u. s. w. Hätte also *I.* Recht, so besäßen wir überhaupt kein Prinzip, das als Grundlage eines „bündigen" Beweises brauchbar erschiene. Also folgt aus der fraglichen Verschiedenheit der Auffassung und Einschätzung nichts weiter, als daß der Satz vom zureichenden Grund, damit er als Voraus-

[1]) Der philosophische Kritizismus II, 1. Teil S. 258; vgl. auch *Hume*, Über den menschlichen Verstand (übersetzt von *R. Eisler*) S. 97.

setzung im kosmologischen Gottesbeweis verwendet werden könne, entweder vom Apologeten ausdrücklich erklärt oder doch so vorgetragen werde, daß sein Sinn durch den Zusammenhang der Rede eindeutig bestimmt sei. In dieser Weise werden alle Sätze, bezüglich welcher eine Verschiedenheit der Auffassung besteht, als konventionelle Zeichen unserer Gedanken eindeutig bestimmt.

Bezüglich der Gegensätze, welche bei der Anwendung des Satzes vom zureichenden Grund unter den katholischen Schriftstellern hervortreten sollen, schreibt *I.*: „Wenn man z.B. behauptet, daß Gott einen ‚zureichenden Grund' habe und haben müsse, was so ziemlich alle ‚populären' Apologeten heutzutage für durchaus richtig erklären und worauf sie Schlüsse bauen, dann heißt das nach obigem Ausspruche *Willmanns:* Gott hat eine causa efficiens, eine hervorbringende Ursache. Ganz die gleichlautende Behauptung ist aber u. a. nach ... dem berühmten Theologen *Heinrich v. Gent* gänzlich falsch, ja sie ist unmöglich, da nichts Prinzip seiner selbst sein kann." (*I.* S. 152).

Hierzu bemerken wir: Es ist wahr, daß nach *Heinrich v. Gent* der Satz: „Gott hat eine causa efficiens" durchaus falsch ist. Aber nicht nur dieser berühmte Vertreter der kath. Theologie, sondern die kath. Theologen überhaupt tragen dieselbe Lehre vor. Nach ihrer Ansicht hat Gott wohl eine Ursache im weiteren Sinn des Wortes; aber im göttlichen Wesen eine Ursache im strengen Sinn des Wortes anzunehmen, erachten sie als einen schweren Irrtum. Ihre Ansicht hierin deckt sich mit der Doktrin der großen Theologen *Thomas von Aquin* und *Suarez*.

Ersterer handelt von der causa im weiteren Sinn des Wortes in seinem berühmten opusculum „Contra errores Graecorum" cap. 1, wo er 3 Gründe anführt, weshalb es die lateinischen Kirchenväter und Theologen, im Gegensatz zu den griechischen, besser vermeiden, von Gott Vater als der causa Filii im weiteren Sinne des Wortes zu sprechen. — Was der Aquinate von einer causa Dei efficiens im strengen Sinn des Wortes denkt, sagt er zwar deutlich genug a. a. O., aber noch bestimmter tritt seine Ansicht in anderen Stellen hervor. Wenn man von der causa efficiens Gottes spricht, so kann dieser Ausdruck in zweifachem Sinne verstanden werden, entweder so, daß die gedachte Wirkursache ein von Gott verschiedenes Wesen sei, oder

so, daß sie als Selbstursache mit dem göttlichen Wesen zusammenfalle. Gegen die Behauptung „Gott hat eine causa efficiens" im ersteren Sinne wendet sich der Aquinate mit den Worten: „Deus non habet causam, cum sit prima causa efficiens" (S. Theol. 1 q. 3 a. 7 Cont. Gent. 1 c. 21). — „In Deo nihil potest esse causatum, cum sit causa prima" (a. 6). — Bezüglich der Selbstursächlichkeit Gottes lehrt der hl. *Thomas*: „Nec invenitur nec est possibile, quod aliquis sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile" (S. Theol. 1 q. 2 a. 3).

*Suarez* erklärt den Sinn des Prädikates „esse a se", das Gott beigelegt wird, und äußert sich über die causa Dei folgendermaßen: „Quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem; dicitur ergo esse a se, quatenus sine emanatione ab alio habet esse, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis, quod ita in se est et in essentia sua claudit ipsum existere, ut a nullo alio illud recipiat, quam perfectionem non habet illud ens, quod esse non habet, nisi illud ab alio accipiat. Et in hunc modum exponendi sunt aliqui Sancti, cum dicunt Deum esse sibi causam sui esse, vel substantiae suae aut sapientiae. Sic *Hieronymus* ad Ephes. 3 ait: ‚Deus sui origo est suaeque causa substantiae'. Et Aug., lib 83 Quaest., q. 15 et 16 ait, Deum esse causam sapientiae suae, et 7. de Trinit., c. 1, loquens de Patre, ait: ‚Quod illi est causa ut sit, est etiam causa ut sapiens sit' (Met. Disp. 28 S. 1 n. 7). — Von der entgegengesetzten Ansicht des *Lactantius*, der behauptet, Gott habe sich in der Zeit als Wirkursache selbst hervorgebracht, sagt *Suarez*: „Qui error in hoc sensu tam est absurdus, ut non egeat impugnatione" (ibid.).

Und die Lehre der „populären Apologeten" ist keine andere als die der kath. Theologen. Wo sie vom Grunde des göttlichen Wesens sprechen, enthalten sie sich geflissentlich des Ausdrucks „Ursache", ja sie stellen ausdrücklich in Abrede, daß Gott eine Ursache habe[1]).

Was den Ausspruch *Willmanns* betrifft, so kommt einzig die oben (S. 350) angeführte Stelle in Betracht. Dieser um die kath. Wissenschaft hochverdiente Gelehrte

[1]) Vgl. z. B. *Hasert*, Antworten der Natur[7], Graz 1896, S. 57; *Brors*, Die Wahrheit. Apologetische Gespräche für Gebildete aller Stände. Kevelaer 1910. I S. 80; *Hammerstein*, Begründung des Glaubens. Trier. I[6] S. 20 ff.

behandelt daselbst, wie wir bereits hervorhoben, die Lehre *Leibnizens* vom zureichenden Grund. Daß er die Ansicht dieses Philosophen zu seiner eigenen gemacht hätte, wird von *Willmann* weder ausdrücklich gesagt noch ergibt sich dieses aus dem Zusammenhang; ja der Umstand, daß er den Ausdruck „der zureichende Grund" zwischen Gänsefüßchen setzt und anderes mehr, legt den Gedanken nahe, daß *Willmann* lediglich vom gedachten Satze spricht, insofern er von *Leibniz* vorgelegt wird. Die Aussage *l.s*: „Wenn man behauptet, daß Gott einen zureichenden Grund habe und haben müsse, dann heißt das nach obigem Ausspruch *Willmanns:* Gott hat eine hervorbringende Ursache", ist also zum mindesten unbewiesen und unbegründet. Außerdem ist die Korrektheit der Anschauungen *Willmanns*, insofern sie das theologische Gebiet berühren, allbekannt. Die Annahme erscheint darum schon im voraus als ausgeschlossen, daß *Willmann* den Satz vom zureichenden Grund, wie er nach seiner Ansicht von *Leibniz* aufgestellt wird, auf das göttliche Wesen anwende und so der Selbstursächlichkeit Gottes das Wort rede. Endlich war *Willmann* kein Fachtheologe und käme ihm in spezifisch theologischen Fragen niemals jene Autorität zu, die ihm an dieser Stelle von *I.* beigelegt wird. Der Gegensatz zwischen *Heinrich v. Gent* einerseits und *Willmann* mit den „populären Apologeten" andererseits entbehrt also durchaus des zureichenden Grundes und ist darum objektiv nicht vorhanden.

Nicht weniger ist *I.* ein Opfer der Selbsttäuschung, wenn er glaubt, daß der Gegensatz unter den kath. Theologen in der Lehre vom Satz des zureichenden Grundes noch „schärfer" in der sogenannten *Schell*-Affaire hervortrete. Es ist zwar wahr, daß nach *Schell* der zureichende Grund des göttlichen Wesens die „causa sui efficiens" ist[1]). Aber die Schriften *Schells* wurden von der kirchlichen Behörde auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt

[1]) Diese Behauptung stellt der genannte Theologe unter anderem in seinen Werken auf: „Kath. Dogmatik" II S. 20 f. 26; „Apolog. Gott u. Geist" I S. 132—161; ebenda II S. 5. 122. 142.

und zu den Hauptlehren, welche dem Würzburger Theologen dieses Urteil eintrugen, gehört seine Behauptung, Gott sei die „causa sui“[1]).

Es entspannen sich damals allerdings „Gegenkämpfe, die nach *Schells* Tode noch lange nicht aufhörten“. Aber in diesen Kämpfen handelte es sich nicht um die absurde Lehre des Würzburger Theologen von der Selbstursächlichkeit Gottes. Diese wurde zwar von Vertretern der kath. Theologie angegriffen und zurückgewiesen; daß sich aber auch nur ein namhafter kath. Theologe gefunden hätte, der sie verteidigte, ist uns unbekannt. Es entspricht also der Wahrheit nicht, wenn *I.* behauptet, der Gegensatz in der Auffassung und Einschätzung des Prinzips vom zureichenden Grund sei unter den kath. Autoren noch „schärfer“ in der sogenannten *Schell*-Affaire hervorgetreten.

Es erübrigt noch, den letzten Beweisgrund *I.s* gegen den Satz vom zureichenden Grund ins Auge zu fassen. Dieser wird der Parallelstellung zwischen Ursache-Wirkung (causa-causatum) einerseits und Grund-Folge (ratio-rationatum) andererseits entnommen und läßt sich dem Gedanken nach etwa also formulieren:

4. Argument. Man vermißt unter den katholischen Schriftstellern die Übereinstimmung in der Frage, ob der „Grund“ = „Ursache“ und „Folge“ = „Wirkung“ sei. Nun aber zeigt dieser Mangel an Übereinstimmung, daß sie sich über die Bedeutung jener Ausdrücke und infolgedessen über den Sinn des Satzes vom zureichenden Grund nicht vollständig klar sind. Also kann er von ihnen unmöglich als Grundlage eines „bündigen“ Beweises verwendet werden.

Zur Begründung des Obersatzes im vorgelegten Argument entnehmen wir *I.* folgendes: „*Stöckl* schreibt (Lehrb. d. Philos. II⁴, S. 87 bezw. 95): ‚Wo immer eine Folge gegeben ist, da muß ein hinreichender Grund vorhanden sein‘ und genau entsprechend: ‚Wo immer eine Wirkung sich vorfindet, da muß eine ... wirkende Ursache vorausgehen. Diese Parallelstellung bildet nun aber für viele Autoren kein Hindernis, um zu sagen, daß dabei das Wort ‚Grund‘

[1]) Vgl. *Karl Hennemann*, Widerrufe *Herman Schells*. Würzburg 1908, S. 83.

etwas ganz anderes als das Wort ‚Ursache' bedeute und gleichfalls ‚Folge' etwas ganz anderes als ‚Wirkung'. Sie verlegen nämlich die Korrelation ‚Ursache—Wirkung' auf ein ganz anderes Gebiet als die Korrelation ‚Grund—Folge' ... Andere schieben die eine der beiden Korrelationen völlig in die andere hinein, indem sie erklären: Jede Ursache ist auch ein Grund und jede Wirkung ist auch eine Folge. Fragt man dann, ob desgleichen umgekehrt jeder Grund eine Ursache, jede Folge eine Wirkung sei, so spalten sich die Antworten' (*I.* S. 153).

Wir erwidern: Der vorgebliche Mangel an Übereinstimmung unter den kath. Autoren ist in Wirklichkeit nicht vorhanden. Denn erstens kommen sie alle darin überein, daß jede Ursache ein Grund und jede Wirkung im oben (S. 338) erklärten Sinne eine Folge sei. Die Parallelstellung *Stöckls* widerspricht dieser Auffassung keineswegs. Sodann herrscht unter den genannten Autoren, wenn man etwa von *Schell* absieht, der in dieser Sache nicht mehr auf katholischem Boden steht, volle Übereinstimmung darüber, daß, nicht jeder Grund eine Ursache (im strengen Sinn des Wortes) und auch nicht jede Folge eine Wirkung (im strengen Sinn des Wortes) sei. Dies heben sie teils ausdrücklich hervor, wie z. B. *Gutberlet*[1]), *Christ. Pesch*[2]), *Lehmen*[3]), *Stöckl-Wohlmuth*[4]), *Urráburu*[5]) u. a.; teils findet sich diese Doktrin in anderen Lehrstücken eingeschlossen; so wenn sie beispielsweise mit *Palmieri*[6]) erklären, der zureichende Grund sei nicht notwendig sachlich vom Begründeten oder der Folge verschieden; oder wenn sie mit *Tongiorgi*[7]) betonen, das Kausalitätsgesetz sei enger als das Prinzip vom zureichenden Grund, u. dgl.

Aus der Lehre der katholischen „Autoren", daß jede Ursache ein Grund und jede Wirkung eine Folge sei, ergibt sich nicht, daß jeder Grund eine Ursache und jede

[1]) Theodicee', Münster 1909, S. 30.
[2]) Theol. Zeitfragen (I), Freiburg 1900, S. 162.
[3]) Lehrbuch der Philos., Freiburg 1906, III² S. 28.
[4]) S. 373.
[5]) Ontologia, Vallisoleti 1891, p. 1100 s.
[6]) Institutiones philos., Romae 1874, p. 432.
[7]) Institut. Philos., Bruxellis 1862, II² p. 154.

Folge eine Wirkung sein müsse, wie *I.* zu glauben scheint. Denn die beiden Sätze: „Jede Ursache ist ein Grund", und „jede Wirkung ist eine Folge" sind allgemeine bejahende Urteile, bei denen nur die teilweise Umkehrung (conversio per accidens) nach den Gesetzen der Logik erlaubt ist, nicht aber eine reine oder wechselseitige (conversio simplex). Wollte jemand diese letztere in Anwendung bringen, so wären die dadurch entstehenden Sätze ebenso falsch, wie wenn jemand die Urteile: „Jeder Mathematiker ist ein Mensch" und „jedes Pferd ist ein Säugetier" umkehrte und sagte: „Jeder Mensch ist ein Mathematiker" und „jedes Säugetier ist ein Pferd".

Wohl gestattet das gedachte Gesetz eine Ausnahme, wenn das allgemeine bejahende Urteil eine Art Definition enthält und der Subjekts- und Prädikatsbegriff denselben Umfang haben. So kann man, ohne mit der Wahrheit in Widerspruch zu geraten, den Satz: „Jeder Mensch ist ein vernünftig sinnliches Wesen" umkehren und sagen: „Jedes vernünftig sinnliche Wesen ist ein Mensch"; denn die Begriffe „vernünftig sinnliches Wesen" und „Mensch" unterscheiden sich von einander nicht durch ihren Umfang. Aber auch diese Ausnahme ist bei obigen Urteilen ausgeschlossen. Denn die Begriffe „Grund" und „Ursache" sind, wie oben (S. 338 f) gezeigt wurde, nach Inhalt und Umfang von einander verschieden.

Daß sich die Antworten der kath. Autoren „spalten", wo es sich um die Frage handelt: „Ob jeder Grund eine Ursache, jede Folge eine Wirkung sei", hat *I.* aufzuzeigen unterlassen. Jeder Kenner der betreffenden Lehre bei den kath. Autoren wird aber davon überzeugt sein, daß sich ihre Antworten nicht „spalten", sondern daß alle darin übereinstimmen, daß nicht jeder Grund eine Ursache im strengen Sinn des Wortes sei und daß es falsch wäre zu behaupten, jede Folge sei eine Wirkung im strengen Sinn des Wortes.

Damit wären nicht nur die Einwürfe erledigt, welche *I.* gegen den Satz vom zureichenden Grund an sich im Abschnitt XIII geltend macht, sondern durch unsere Ausführungen (S. 339, 343, 342 f) wurden auch jene Angriffe

des Trierer Kritikers zurückgewiesen, die er wegen der angeblichen Bildlichkeit und Vieldeutigkeit des Ausdruckes „Grund" S. 47 ff gegen das umstrittene Prinzip ins Feld führt.

Den Übergang vom Abschnitt XIII zum folgenden bildet bei *I.* die Einstellung des Satzes vom zureichenden Grund „auf den einzig in Betracht kommenden Punkt, nämlich auf den Grund des Ungewordenen" (*I.* S. 155). Damit beginnt:

III. *I.s* Polemik gegen das Prinzip vom zureichenden Grund in seiner Anwendung auf das „Ungewordene". Das Streben des Trierer Mathematikers geht im Abschnitt XIV ff dahin, zu zeigen, daß der Satz vom Grunde für den Apologeten[1]) auf das ungewordene Wesen nicht anwendbar sei und darum unmöglich zu den Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises gehören könne, wie dieser in der kath Apologetik geführt werde. Denn der „einzig denkbare Weg", um an den unlösbaren Schwierigkeiten vorbeizukommen, ist nach ihm „die Preisgabe der Zwangsgewalt des Satzes vom Grunde, insofern sie ‚alles' (d. h. auch das Ungewordene) zu umfassen beansprucht" (S. 162).

Eingeleitet wird der Kampf gegen die Anwendung des gedachten Prinzips auf das Ungewordene durch einen Angriff auf den Satz *Hammersteins*[2]): „Einen Grund des Daseins muß jedes Wesen haben ... Dieser Grund aber liegt entweder in dem Wesen selbst oder außerhalb desselben". Dieses Prinzip erregte besonders darum das Mißfallen unseres Kritikers, weil darin das „böse, leider so oft gebrauchte" Wort „in" vorkommt (S. 161). Dieses Wörtchen werde hier nicht in „übertragener Redeweise" gebraucht, sondern solle „eine Art von Ortsbestimmung" sein, müsse also in „bestimmt lokalem Sinne" verstanden werden (S. 157). Denn durch die scharfe Gegenüberstellung:

[1]) *I.* erklärt ausdrücklich: „Nur die apologetische Verwendung (des Prinzips vom zureichenden Grund) ist es, um die es sich vorliegend handelt" (S. 161 f).

[2]) Gottesbeweise, eine Ergänzung zu: Edgar oder vom Atheismus zur vollen Wahrheit (Trier 1892) S. 13.

„in dem Wesen selbst — außerhalb desselben", werde ausdrücklich der örtliche Gegensatz hervorgehoben, wie er etwa in dem Satze hervortritt; „Behörden des Deutschen Reiches befinden sich teils ‚in ihm selbst', teils aber auch, z. B. Konsulate, außerhalb desselben" (S. 157).

Der von *Hammerstein* und vielen anderen Apologeten aufgestellte Satz müßte, wenn er schon einmal auf das Ungewordene angewendet werde, nach *I.* lauten: Einen Grund des Daseins muß das ungewordene Wesen haben; dieser Grund ist aber entweder vollständig mit dem Ungewordenen identisch oder nicht. Das Ergebnis seiner Ausführungen gegen *Hammerstein* (S. 157—160) faßt *I.* in die Worte zusammen: „Es hilft nur zu sagen: Das ungewordene Wesen und der Grund des ungewordenen Wesens sind überhaupt eins und dasselbe" (S. 160).

In der vorstehenden Kritik *I.s* findet sich Wahrheit mit Irrtum vermischt. Wahr ist ohne Zweifel, daß der Daseinsgrund des „Ungewordenen" mit dem ungewordenen Wesen sachlich vollständig identisch ist. Das ist nicht nur die Auffassung *Hammersteins*, der diese vollständige Identität in einem Brief an *I.* ausdrücklich zugibt[1]), sondern es ist die Ansicht der kath. Apologeten überhaupt. Denn diese erblicken ja alle in dem Ungewordenen ein einfaches, jede Art von Zusammensetzung ausschließendes Wesen; mit dieser Einfachheit wäre eine sachliche Verschiedenheit des Daseinsgrundes im Ungewordenen von diesem selbst durchaus unvereinbar; auch ist ihnen der Beweisgang (S. 157 ff), durch den die vollständige Identität zwischen Daseinsgrund des Ungewordenen und diesem selbst gezeigt wird, durchaus kein novum, wie *I.* anzunehmen scheint.

Als wahr müssen wir ferner an den Ausstellungen *I.s* anerkennen, daß die Fassung des disjunktiven Satzes: „Der Daseinsgrund ist entweder im Ungewordenen oder außerhalb desselben", besser durch folgende ersetzt wird: „Der Daseinsgrund des Ungewordenen ist entweder

[1]) *Hammerstein* schreibt: „Gewiß! das ungewordene Wesen ist identisch mit seiner ratio existendi" (bei *I.* S. 160).

mit dem ungewordenen Wesen selbst sachlich vollständig identisch oder nicht". Denn sicherlich bringt diese letztere Formel den Gedanken, um den es sich handelt, viel klarer und bestimmter zum Ausdruck als die frühere und erscheint jedes Mißverständnis ausgeschlossen, während in der Formulierung *Hammersteins* der genannte Satz von theologisch ungebildeten Lesern, wie das Beispiel *I.s* zeigt, mißverstanden werden kann.

Entschieden falsch ist hingegen *I.s* Deutung des Wortes „in" im Satze: „Dieser Grund liegt entweder in dem Wesen selbst oder außerhalb desselben". Denn daß die Partikel „in" in „übertragener Redeweise" also in nicht „lokalem" Sinne, gebraucht werden könne, gibt *I.* selber zu und zeigt es an Beispielen (S. 157). Nun ähnliche Beispiele lassen sich auch für den analogen Gebrauch des Wortes „außerhalb" beibringen. Wenn man z. B. sagt: „Dieser Befehl liegt außerhalb meiner Machtbefugnisse"; „das Merkmal der Individualität liegt außerhalb des Allgemeinbegriffes" u. s. w., so wird der Ausdruck „außerhalb" offenbar in übertragenem Sinne genommen, weil ja bei unräumlichen Gegenständen wie „Machtbefugnisse" und „Allgemeinbegriff" von einem „in" oder „außerhalb" in lokalem Sinne nicht die Rede sein kann.

Können nun beide Partikeln einzeln genommen in „übertragener Redeweise" gebraucht werden, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch beide zusammen in übertragenem Sinne sollten angewendet werden können. Die scharfe Gegenüberstellung von „in" und „außerhalb" hebt also nur dann den „lokalen" Gegensatz hervor, wenn durch den Zusammenhang feststeht, daß jene Partikeln in lokalem Sinne gebraucht werden. Das trifft aber im Satze *Hammersteins* in keiner Weise zu. Wird ja die in Rede stehende Aussage auf das ungewordene, einfache, jede räumliche Ausdehnung und Zusammensetzung ausschließende Wesen angewandt, bei dem von einem „In" und „Außerhalb" in lokalem Sinne gar nicht gesprochen werden kann. Es ist also ein Irrtum, wenn *I.* in dem „bösen", von den katholischen Apologeten viel gebrauchten Worte „in" eine ähnliche Ortsbestimmung findet wie in

dem Satze: „Behörden des Deutschen Reiches befinden sich teils ‚in ihm', teils aber auch ‚außerhalb' desselben" (S. 157).

Irrig ist es ferner, wenn *I.* die vollständige sachliche Identität zwischen dem Daseinsgrunde im Ungewordenen und diesem selbst mit der völligen begrifflichen vermengt. Dieser Irrtum tritt in dem Hauptangriff zutage, den er gegen die Anwendung des Prinzips vom zureichenden Grund auf das ungewordene Sein richtet. Sein Beweisversuch kann auf folgende Form zurückgeführt werden:

Der Daseinsgrund des Ungewordenen wird entweder mit dem ungewordenen Wesen selbst als vollständig identisch oder als nicht vollständig identisch gefaßt. Im letzteren Falle sieht man sich genötigt, entweder eine unendliche oder eine rekurrente Reihe von Grund und Begründetem anzunehmen[1]). Wird aber der Daseinsgrund des Ungewordenen mit diesem selbst als völlig identisch genommen, dann ist der Satz vom zureichenden Grund, angewendet auf das ungewordene Wesen, nicht mehr brauchbar. Denn er würde in diesem Falle auf eine kürzere Formel zurückgeführt lauten: „Wenn Q nicht wäre, so würde Q nicht existieren"; oder: „Wenn Q sich selbst nicht hätte, so würde Q nicht existieren"; oder: „Weil Q sich hat, deshalb ist Q, potius quam non" (*I.* S. 161). Das sind aber sehr „merkwürdige Aussagen", mit denen der Apologet wohl kaum etwas anfangen kann. Also kann der Satz vom zureichenden Grund, wenigstens vom Apologeten, auf das Ungewordene nicht angewandt werden.

Wir antworten: Verhielte sich die Sache so, wie sie im Argumente *I.s* dargestellt wird, so könnte der in Rede stehende Satz nicht nur von keinem Apologeten,

[1]) „Wer das Axiom: ‚Alles, was ist, bedarf eines zureichenden Grundes, cur potius etc.', als ein für sein Denken zwingendes annimmt, sieht sich mit diesem Axiom schließlich gestellt, aber auch stehen gelassen vor der Alternative, die Reihe: Ding, Grund, Grund vom Grunde des Grundes u. s. w. ist entweder ohne Schluß oder rekurrent" (S. 158). Über die vier Möglichkeiten, wie diese Reihe gedacht werden könne, handelt *I.* S. 184.

sondern überhaupt von niemandem vernünftiger Weise auf das ungewordene Sein angewendet werden. Denn was hat es für einen Sinn, vom Prinzip des Grundes eine Anwendung zu machen, die entweder falsch ist oder aus nichtssagenden, tautologischen Sätzen besteht?

Die Sache verhält sich aber anders, als *I.* uns glauben machen will. Denn so einwandfrei der disjunktive Obersatz im vorliegenden Dilemma zu sein scheint, so ist er es doch in Wirklichkeit nicht. Man kann nämlich, wie bereits oben (S. 336) bemerkt wurde, wo von vollständiger Identität die Rede ist, außer der vollständigen sachlichen Identität auch eine vollständige begriffliche unterscheiden. Die erstere kann zwar mit der letzteren zusammenfallen, braucht es aber nicht. So besteht z. B. zwischen „Aristoteles" als Subjekt und „einem griechischen Philosophen" als Prädikat eine vollständige sachliche Identität, aber durchaus nicht die vollständige begriffliche, hingegen zwischen Cicero und Marcus Tullius sowohl die eine als die andere. Aus der rein sachlichen Identität ergibt sich aber für den logischen Schluß noch keineswegs dasselbe, was unter Umständen aus der völligen sachlichen und begrifflichen gefolgert werden kann. Da nach *I.s* Ausführungen das erste Glied des disjunktiven Obersatzes lediglich im Sinn der vollständigen sachlichen Identität zu verstehen ist, so ist die Aufzählung der disjunktiven Teile unvollständig und berechtigt der genannte Obersatz nicht zu einer regelrechten Schlußfolgerung.

Was den Untersatz betrifft, so ist zuzugeben, daß die Annahme einer nicht vollständigen sachlichen Identität zwischen Daseinsgrund im Ungewordenen und diesem selbst entweder zu einer unendlichen, schlußlosen oder zu einer rekurrenten Reihe führt, und *I.* ist es (S. 157 ff) gelungen, dies aufzuzeigen. Allein durchaus falsch ist, was unser Kritiker in seiner Begründung für den zweiten Teil des Untersatzes behauptet; nämlich bei Annahme einer vollständigen sachlichen Identität zwischen Daseinsgrund des Ungewordenen und dem ungewordenen Wesen selbst ergäben sich für den Apologeten, der das Prinzip des zu-

reichenden Grundes auf das Ungewordene anwendet, die sinnlosen tautologischen Formeln: „Wenn Q nicht wäre, würde Q nicht existieren“ oder deutlicher ausgedrückt: „Wenn das Ungewordene nicht wäre, würde das Ungewordene nicht sein“ u. s. w. Denn, wenn aus der vollständigen, bloß sachlichen Identität sich dies ergäbe, so könnte jedes bejahende Urteil auf die nichtssagende, tautologische Formel zurückgeführt werden: „Q ist Q“. Und der Satz: „Columbus ist der Entdecker Amerikas“; „Goethes Faust ist eine Dichtung“; „Mars ist ein Planet“, wäre gleichbedeutend mit: „Columbus ist Columbus“; „Goethes Faust ist Goethes Faust“; „Mars ist Mars“. Denn in jedem wahren bejahenden Satz sind Subjekt und Prädikat sachlich vollständig identisch und diese Identität wird in diesem Urteil ausgesagt. Wäre also die Auffassung *I.s* richtig, so erschiene für den Apologeten überhaupt kein bejahender Satz als brauchbar. Er müßte mit lauter verneinenden Aussagen operieren und auf jede Beweisführung verzichten, da aus lauter verneinenden Vordersätzen kein folgerichtiger Schluß abgeleitet werden kann. Sätze wie: „Das Ungewordene ist sein Daseinsgrund“, oder „Das Ungewordene hat seinen Daseinsgrund in sich“ u. s. w. bedeuten keineswegs: „Das Ungewordene ist das Ungewordene“; „Das Ungewordene hat das Ungewordene in sich“, sondern besagen etwas wesentlich davon Verschiedenes. Es ist darum falsch, daß bei Annahme der vollständigen sachlichen Identität zwischen dem Daseinsgrund des Ungewordenen und diesem selbst das auf das ungewordene Wesen angewandte Prinzip des zureichenden Grundes zu einem Satz „hinführe“, der heiße: „Wenn Q nicht wäre, so würde Q nicht existieren“. „Wenn Q sich selbst ‚nicht hätte‘, so würde Q nicht existieren“. Oder: „Weil Q sich hat, deshalb ist Q ‚potius quam non‘“ (*I.* S. 161).

Man könnte vielleicht einwenden, wir seien genötigt, zwischen Daseinsgrund des Ungewordenen und diesem selbst auch eine vollständige begriffliche Identität anzunehmen; denn solange diese nicht angenommen werde, führe der begriffliche Unterschied zwischen Daseinsgrund des Ungewordenen und diesem selbst, wenigstens in der

Ordnung unseres Denkens entweder zu einer unendlichen oder rekurrenten Reihe von „Ding, Grund, Grund vom Grunde des Grundes" u. s. w. Wird aber eine vollständig begriffliche Identität angenommen, so finde tatsächlich das Prinzip vom zureichenden Grund in seiner Anwendung auf das Ungewordene seinen adäquaten Ausdruck in den obigen nichtssagenden, tautologischen Formeln.

Wir antworten: Der begriffliche Unterschied zwischen „Daseinsgrund des Ungewordenen" und „Ungewordenes" ergibt sich sofort mit Evidenz aus der Vergleichung dieser beiden Begriffe. Auch ist es eine unleugbare Tatsache, daß die Denker, welche mit uns den Daseinsgrund des Ungewordenen von diesem selbst als begrifflich verschieden annahmen, den processus ins Unendliche vermieden.

Bezüglich der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer unendlichen oder rekurrenten Reihe ist zu sagen, daß im vorliegenden Fall eine solche Reihe etwas Widerspruchsvolles und Ungeheuerliches wäre, existierte sie in der ontologischen Ordnung und unabhängig von unserem Denken; aber das Vorhandensein einer solchen Reihe einzig in der Ordnung unserer Gedanken, also in Abhängigkeit von unserer abstrahierenden, vergleichenden Denktätigkeit bildete nach der Ansicht angesehener philosophischer Schriftsteller durchaus kein absurdum.

So finden wir bei *Suarez* als Antwort auf die obige Schwierigkeit von der unendlichen Reihe, insofern sie gegen die Lehre von der letzten Bestimmung des Seins in der Substanz erhoben wird, folgendes: „Hoc esset magnum inconveniens, si ponerentur isti conceptus ex natura rei distincti ... At vero si asseratur solum esse inter haec distinctionem rationis et omnem hanc resolutionem et compositionem esse per praecisionem et denominationem intellectus, non videtur magnum inconveniens totum hoc (sc. processum in infinitum) admittere; nam intellectus potest infinitis modis res inter se conferre aut praescindere et abstrahere, sicut potest etiam inter duas species in infinita genera vel in infinitum praescindere et abstrahere, quatenus inter duas species possunt aliae intermediae in infinitum multiplicari"[1]).

Allein wenn eine unendliche oder rekurrente Reihe, die einzig als Frucht unserer vergleichenden und abstra-

[1]) *Suarez*, Met. Disp. II Sect. VI n. 5.

hierenden Denktätigkeit angesehen werden müßte, an und für sich auch nichts Unmögliches darstellte, so halten wir doch im vorliegenden Fall die Möglichkeit einer solchen für ausgeschlossen. Denn wo es sich um das Verhältnis des Ungewordenen zu seinem Daseinsgrund handelt, fehlt sowohl objektiv als auch subjektiv der zureichende Grund zu einem Gedankenspiel, welches eine unendliche oder rekurrente Reihe von Grund und Begründetem zur Folge hätte. Objektiv könnte ja nur dann für eine ins Unendliche gehende abstrahierende Verstandestätigkeit der zureichende Grund vorhanden sein, wenn zwischen dem Ungewordenen und seinem Daseinsgrund ein adäquater begrifflicher Unterschied bestände. Nun ist aber das nicht der Fall. Denn wer das Ungewordene richtig erfaßt, wird keine Seite und keine Rücksicht in demselben entdecken, welche vom Ungewordenen selbst begrifflich adäquat verschieden wäre, wie etwa „Substanz" und „Körperlichkeit" in einem und demselben Körper u. s. w., sondern die Verschiedenheit kann überall nur eine inadäquate sein[1]).

Fehlt also der adäquate Unterschied zwischen den Merkmalen im Ungewordenen und damit das eigentliche Vielerlei der möglichen Denkobjekte in demselben, so kann objektiv für eine bis ins Unendliche gehende Vervielfältigung durch unser Denken im oben erklärten Sinn kein hinreichender Grund mehr vorhanden sein. Und damit entfällt auch für den Verständigen subjektiv der zureichende Grund, sein Gedankenspiel ins Unendliche fortzusetzen. Denn vernünftiger Weise kann das Denken bezüglich desselben Objektes nur dann ins Endlose fortgesetzt werden, wenn wirklich die Hoffnung aufscheint, etwas Neues zu entdecken; einen Erkenntnisakt ins Unendliche fortzuführen, um im Erkennen keinen Schritt weiter zu kommen, ist unvernünftig. Darum gibt es ebensowenig zwischen dem Grund und Begründeten im Ungewordenen eine unendliche oder rekurrente Reihe für unser

[1]) Vgl. hierzu die Distinktionslehre bei *B. Franzelin*, Quaestiones selectae p. 34 ss.

Denken, wie es eine solche für die transzendentalen Seinsbestimmungen und dem Sein selbst geben kann. Denn hier wie dort haben wir Objekte vor uns, die zwar sachlich adäquat identisch sind, sich aber begrifflich inadäquat von einander unterscheiden.

Gesetzt aber, es wäre *I.* gelungen, zwischen Daseinsgrund im Ungewordenen und diesem selbst eine vollständige sachliche und begriffliche Identität nachzuweisen, so hätte er auch damit noch nichts erreicht. Denn nicht jede vollständige begriffliche Identität berechtigt zu jenen tautologischen Substitutionen, von denen oben (S. 364) die Rede war; sondern nur jene, wo zwei Begriffe weder nach Inhalt noch nach Deutlichkeit sich von einander unterscheiden. So ist das Subjekt und Prädikat in der Wesensdefinition: „Der Mensch ist ein vernünftig sinnliches Wesen", nicht nur sachlich, sondern auch begrifflich vollständig identisch und doch findet niemand in dieser Wesensdefinition eine sinnlose, tautologische Aussage, die sich auf die Formel zurückführen lasse: „Q ist Q".

Es ist also *I.* im Abschnitt XIV in keiner Weise gelungen, den Nachweis zu erbringen, daß der Satz vom zureichenden Grunde auf das Ungewordene vom Apologeten nicht angewendet werden könne. In den folgenden Abschnitten versucht er sein Ziel auf indirektem Wege zu erreichen, indem er sich bemüht aufzuzeigen, daß es den kath. Apologeten nicht gelang, im Ungewordenen die Rücksicht zu bezeichnen, unter welcher dieses als Daseinsgrund seiner selbst angesprochen werden könne.

Von diesen Beweisversuchen, denen zwar stellenweise ein gewisser Scharfsinn nicht abgesprochen werden kann, die aber durchwegs den Stempel des Sophismas an sich tragen, ist zu sagen, daß sie auch im besten Falle, nämlich in dem des Gelingens, niemals zu dem von *I.* angestrebten Ziele führen könnten. Denn es gibt für unser unvollkommenes, inadäquates Erkennen tausend Fälle, wo uns zwar das Vorhandensein einer Sache evident ist, während uns das Wie ihres Seins ein unlösbares Rätsel bleibt. Machen wir diese Erfahrung schon da, wo es sich um die Erkenntnis endlicher und sinnfälliger Dinge handelt,

wie könnte uns dieser Mangel in unserem Erkennen da überraschen, wo den Erkenntnisgegenstand das übersinnliche, unendliche Wesen selbst bildet? Die indirekte Argumentation ist also *I.* grundsätzlich mißlungen. Auf einzelne Sophismen im besonderen einzugehen, wird sich vielleicht ein anderesmal Gelegenheit bieten.

Es ist zu bedauern, daß *I.* mit seinen Erörterungen über die Grundlagen eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises sich auf ein Gebiet begab, das ihm, dem Mathematiker und Physiker, eigentlich fern liegt. Entgleisungen sind unter solchen Umständen etwas Selbstverständliches. Unserem Kritiker fehlte es zwar nicht an Eifer und Scharfsinn; aber was ihm mangelte, um sich mit der Lösung solcher Fragen erfolgreich zu befassen, ist die philosophische und theologische Vorbildung, ein gesundes Urteil und die sonst seinem hohen Alter eigene Überlegung. *I.* hat zwar auf philosophischen und theologischem Gebiet verhältnismäßig viel gelesen; aber er besaß nicht die Fähigkeit, das Gelesene richtig zu erfassen. Man wird beim Durchlesen seiner Schrift: „Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises" an vielen Stellen unwillkürlich an die Worte des bedeutenden modernen Physikers *Laue* erinnert, die sich in seiner Kritik über *I.s* Werk „Zur Elementaranalyse der Relativitätstheorie" finden: „Er (*Isenkrahe*) hat zwar viel darüber gelesen, aber er hat dabei nichts zu finden gewußt als Worte, Worte, Worte. Mit Worten aber läßt sich trefflich streiten, und das bildet ausschließlich den Inhalt des Buches"[1]).

[1]) Jahrbuch der Radioaktivität und Elektronik 17 (1920) 299 f.

# Der hl. Thomas und das Axiom: Omne, quod movetur, ab alio movetur

Von **Johann Stufler** S. J.—Innsbruck

Im Jahrg. 46 d. Zeitschr. (1922) habe ich S. 146—159 in einer Analekte: „Der hl. Thomas und die Prädeterminationslehre" gelegentlich einer Erwiderung auf eine Rezension von P. *R. Schultes O. P.* und daher nur kurz und summarisch meine Meinung über die Lehre des Aquinaten vom Wirken Gottes in den geschöpflichen Ursachen auseinandergesetzt. Die nähere und eingehendere Begründung versprach ich später nachzuholen in einer umfangreicheren Schrift, die inzwischen erschienen ist[1]). P. *Gr. von Holtum O. S. B.* hat es für gut befunden, dieselbe nicht abzuwarten, sondern meine durch die äußeren Umstände bedingten fragmentarischen Äußerungen einer längeren Kritik zu unterziehen[2]). Dieselbe endet mit den Worten:

„Die neuerdings von molinistischer Seite angefangene Kontroverse ist sehr zu bedauern. Ein Verständnis, ja auch nur eine Annäherung zu einem solchen ist nicht zu erwarten, da die allerersten Prinzipien auf diesem Gebiete von molinistischer Seite nicht angenommen sind, wie die Arbeiten *Stuflers* evident dartun. Und wozu auch neue Bücher und Abhandlungen von unserer Seite, wenn man konstatieren muß, daß die alten großen Werke eines *Dummermuth*, eines *del Prado*, *Feldner* nicht im geringsten Berücksichtigung bei unseren Gegnern gefunden haben, wohl kaum ernst studiert worden

[1]) Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii. Oeniponti. Tyrolia, 1923.

[2]) Der hl. Thomas und die Prädeterminationslehre (Divus Thomas II. Ser. 9 [1922] 188—206).

sind! Sonst könnte man nicht die Aufstellungen eines *Stufler* in neuester Zeit begreifen, da sie ja alle schon in longum et latum in den genannten Werken zur Erörterung gekommen sind! In dieser Kontroverse kann man einen Abschluß nur erwarten, wenn die Kirche einmal definitiv in den Gnadenkontroversen Stellung nehmen würde! Bis dahin möge endlich einmal der literarische Streit ruhen"[1]).

Auf diesen Wunsch kann ich leider nicht eingehen. Eine Annahme der allerersten Prinzipien, auf denen die Gegner ihre Erklärung des hl. *Thomas* aufbauen, kann man von uns billigerweise nur dann verlangen, wenn dieselben durchaus evident sind; und eben das ist es, was wir mit Recht bestreiten zu müssen glauben. Gerade die Darstellungen *v. H.s* haben mich aufs neue in der Überzeugung bestärkt, daß das oberste Prinzip, auf welchem die Lehre des hl. Thomas vom Mitwirken Gottes mit den geschöpflichen Handlungen beruht, das Axiom: *Omne, quod movetur, ab alio movetur,* von der gegnerischen Seite in einem dem Aquinaten völlig fremden, ja direkt entgegengesetzten Sinne ausgedeutet wird. Nach den Thomisten hat es den Sinn: Mag ein geschöpfliches Agens auch alle zu seiner Tätigkeit notwendigen aktiven Prinzipien in sich haben und mögen auch alle erforderlichen äußeren Bedingungen gegeben sein, so kann es doch nicht in aktuelle Tätigkeit übergehen, wenn ihm nicht Gott zuvor einen seiner Natur fremden Impuls in Form einer virtus fluida mitteilt. Als Grund führen sie den an: das geschöpf-

[1]) Man scheint es den Thomisten nie recht machen zu können; *v. H.* wünscht, daß der literarische Streit einmal aufhöre; Dr. *B. Dörholt* dagegen schrieb in derselben Ztschr. (3 [1916] 505): „Die Molinisten mögen ihre Streitkräfte zusammennehmen und ins Feld führen, um die letzte Schlacht für ihre Sache zu wagen. Können sie das aber nicht, so mögen sie ihre Sache endlich aufgeben, um sich mit uns unter der glorreichen Fahne des Aquinaten zu vereinigen. Sie können es aber nicht". Also, schweigen wir, dann deutet man dies als Unvermögen zu antworten aus; antworten wir, dann heißt man uns schweigen. Über den ziemlich selbstbewußten und nicht selten absprecherischen Ton der Polemik *v. H.s* will ich keine weiteren Worte verlieren. Möchten doch unsere Gegner, die sich rühmen, getreuer als alle andern dem hl. *Thomas* zu folgen, endlich einmal auch von ihm lernen, wie man wissenschaftliche Gegner behandelt.

liche Agens ist trotz seiner inneren Ausstattung noch in Potenz zum actus secundus; aus dieser Potenzialität aber kann es nicht aus sich allein in die aktuelle Tätigkeit übergehen, da jede reductio de potentia in actum durch ein ens in actu erfolgen muß und das geschöpfliche Agens in bezug auf die Tätigkeit nicht zugleich in potentia et actu sein kann[1]). Nach meiner Meinung aber ist eine solche physische Vorherbewegung vonseiten Gottes nicht notwendig; das Agens geht aus sich in Tätigkeit über und wird dennoch hiezu von Gott bewegt.

Es fragt sich nun: Welche von beiden Auffassungen hat die Autorität des Aristoteles und des Aquinaten für sich? Diese Frage soll im folgenden untersucht und auf Grund des gewonnenen Resultates die Ansicht meines Gegners beleuchtet werden.

I. *Aristoteles* behandelt dieses Prinzip ausführlich im 8. Buche der Physik und der englische Lehrer gibt in der 7. und besonders 8. Lektion einen vortrefflichen Kommentar hiezu[2]). Daß *Th.* den von Aristoteles entwickelten Grundsätzen stets treu blieb, ließe sich durch eine Unmenge von Texten beweisen; oftmals verweist er auf diese Stelle. Ich lasse im folgenden den Text des Philosophen außer acht und zitiere nur den Kommentar des Aquinaten, allerdings mit Weglassung einiger für die gegenwärtige Frage belangloser Bemerkungen.

In der 7. Lektion soll gezeigt werden, daß der Satz: omne, quod movetur, ab alio movetur, ohne Ausnahme gültig ist. Zu diesem Behufe werden die bewegten Gegenstände in zwei oder auch drei Klassen eingeteilt: in solche, deren Bewegung von außen durch Gewalt verursacht wird, und solche, die durch ein inneres Prinzip secundum naturam bewegt werden; diese letzteren scheiden sich wieder

[1]) Dieses Argument wird besonders ausführlich dargelegt von *A. Goudin O. P.* im 4. Teil seiner Philosophia q. 4 a. 4 § 9.

[2]) Die Zitation geschieht nach der Editio Leonina, Rom 1884. Ich hatte bereits in meiner Erwiderung gegen *Schultes* auf diese Stelle hingewiesen (S. 151), aber *v. H.* hat dieselbe augenscheinlich gar nicht berücksichtigt.

in solche, die sich selbst bewegen, und solche, die sich nicht selbst bewegen.

Bei der gewaltsamen Bewegung ist die Wahrheit des Axioms von selbst einleuchtend, da gewaltsam nur das bewegt wird, was den Grund seiner Bewegung nicht in sich, sondern in einer äußeren Ursache hat. Aber auch bei jenen Dingen, die sich selbst bewegen, ist es, wie *Th.* bemerkt, leicht einzusehen, daß in ihnen alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt wird. Denn es lassen sich in ihnen verschiedene Teile aufzeigen, von denen der eine den andern bewegt, wie z. B. in den sinnlichen Lebewesen der Leib von der Seele bewegt wird. Dagegen hält es schwer, einen Beweger für jene Körper aufzuzeigen, die secundum naturam, also aus einem inneren Prinzip in Bewegung übergehen und gleichwohl sich nicht selbst bewegen[1]). Dies ist der Fall bei den corpora gravia et levia, die in der ihnen eigenen Form der gravitas und levitas ein inneres Prinzip haben, vermöge dessen sie abwärts fallen oder aufwärts steigen. Diese Schwierigkeit ist allerdings nach der neueren Physik nicht vorhanden, da wir wissen, daß die schweren Körper durch die Attraktionskraft der Erde zum Fallen veranlaßt werden, während die sogenannten leichten Körper wie Feuer und Luft deswegen sich nach oben bewegen, weil sie durch die umgebenden schwereren Körper verdrängt werden. Aber den Alten war die gegenseitige Anziehungskraft der Körper noch unbekannt; sie sahen, daß ein Stein, der durch eine Stütze in ruhendem Zustand erhalten wurde, nach Entfernung derselben sofort in die Fallbewegung übergeht, ohne daß man ihm einen Stoß zu geben braucht. Daher nahmen sie an, daß das Prinzip seiner Bewegung in ihm liege und nannten es forma gravitatis. Da entstand nun die schwierige Frage: Was bewegt den Stein nach unten? Bewegt er sich selbst oder wird er von einem andern bewegt? Und wenn letzteres der Fall ist, welches ist der Beweger und wie bewahrheitet sich auch bei ihm der Grundsatz: omne, quod movetur, ab alio movetur?

[1]) Lect. 7 n. 4.

Um diese Frage zu lösen, führt *Aristoteles* zuerst mehrere Gründe an, aus denen folgt, daß die schweren und leichten Körper bei ihrer natürlichen Bewegung sich nicht selbst bewegen[1]). Wir lassen dieselben beiseite und gehen sofort zur 8. Lektion über, die die Überschrift trägt: „Ostenditur, a quo moveantur gravia et levia, et concluditur, quod omnia, quae moventur, ab alio moventur". Sie ist von höchster Wichtigkeit für das richtige Verständnis der aristotelisch-thomistischen Bewegungslehre und fordert daher eine ausführlichere Behandlung.

Zuerst[2]) wird von den bewegenden Ursachen und bewegten Dingen im allgemeinen gehandelt. Unter den ersteren gibt es solche, die praeter naturam bewegen; wenn z. B. der Hebel einen Stein bewegt, so kommt ihm dies nicht von Natur aus zu. Andere Ursachen bewegen secundum naturam wie das Feuer, das durch eine ihm natürliche Kraft einen kalten Gegenstand erwärmt. Gleichwie nun jene Ursachen, die durch eine ihnen eigene Form in actu sind, natürlich bewegen, so wird auch das, was seiner Natur nach in Potenz zu einem andern ist, sei es nun der Qualität, der Quantität oder dem Orte nach, zu seinem actus proprius natürlich bewegt. Da nun aber nichts unter derselben Rücksicht in Potenz und Akt sein kann, so wird alles, was seiner Natur nach in Potenz ist, von einem andern bewegt.

Der Grund aber, warum es nicht sofort klar ist, welches die bewegende Ursache ist, wenn die schweren Körper nach unten, die leichten nach oben naturhaft bewegt werden, liegt in der Vieldeutigkeit des Terminus potentia[3]).

Diese Vieldeutigkeit wird nun in mehreren Beispielen erläutert, von denen das erste aus dem Intellekt, das zweite aus den aktiven Qualitäten, das dritte aus der örtlichen Bewegung hergenommen ist. In bezug auf das erste Beispiel sagt *Thomas:*

[1]) Lect. 7 n. 5—8. [2]) Lect. 8 n. 1.
[3]) Ib. n. 2.

„Dicit ergo primo, quod aliter est in potentia ad scientiam ille, qui addiscit et nondum habet habitum scientiae, et ille, qui iam habet habitum scientiae, sed non considerat utens habitu. Ex prima autem potentia in secundam reducitur aliquid, cum activum suo passivo coniungitur, et tunc passivum per praesentiam activi fit in tali actu, qui adhuc est in potentia, sicut addiscens per actionem docentis reducitur de potentia in actum, cui actui coniungitur altera potentia. Et sic existens in prima potentia fit in alia potentia, quia iam habens scientiam, sed non considerans, quoddammodo est in potentia ad actum scientiae, sed non eodem modo, sicut antequam addisceret. Ergo de prima potentia reducitur in actum, cui coniungitur secunda potentia, per aliquod agens, scilicet per docentem. Sed quando sic se habet, quod habet habitum scientiae, non oportet, quod reducatur in secundum actum per aliquod agens, sed statim per seipsum operatur considerando, nisi sit aliquid prohibens, puta occupatio vel infirmitas aut voluntas“[1]).

Man muß also eine doppelte potentia unterscheiden, eine prima und secunda, und ebenso einen zweifachen actus: primus und secundus. Wer den pythagoräischen Lehrsatz noch nicht kennt, hat nur die potentia prima (= remota) zum Wissen desselben; wer ihn gelernt hat, aber augenblicklich an etwas anderes denkt, ist in potentia secunda zum aktuellen Wissen. Die habituelle Kenntnis ist actus primus, die aktuelle Betrachtung actus secundus. Der Übergang der beiden Potenzen in den ihnen entsprechenden Akt ist aber grundverschieden. Um von der ersten Potenz in den ersten Akt überzugehen, ist ein äußeres Agens notwendig, in unserem Falle ein Lehrer; hat jemand das habituelle Wissen, dann braucht er nichts mehr von einem äußeren Agens zu empfangen, sondern geht vielmehr sofort „per seipsum“ in den zweiten Akt über, wenn nur kein Hindernis vorhanden ist.

Genau dasselbe gilt von den aktiven Qualitäten der Körper.

„Deinde . . . manifestat idem in qualitatibus Et dicit quod, sicut dictum est de potentia ad sciendum in anima, ita est etiam in corporibus naturalibus. Corpus enim cum est actu frigidum, est po-

[1]) Lect. 8 n. 3.

tentia calidum, sicut ignorans est potentia sciens; sed cum fuerit productum per transmutationem, ut habeat formam ignis, tunc iam est ignis in actu habens virtutem operandi et operatur statim comburendo, nisi aliquid prohibeat in contrarium agendo vel qualitercumque aliter impediat, puta subtrahendo combustibile; sicut dictum est, quod postquam aliquis addiscendo factus est sciens, statim considerat, nisi aliquid impediat"[1]).

Also das Feuer hat durch das ihm eigene Prinzip der Wärme bereits eine in sich so vollendete virtus operandi, daß sie zur aktuellen Tätigkeit aus sich genügt; es verbrennt sofort anderes, wenn es nicht gehindert wird.

Auch bezüglich der corpora gravia et levia muß eine doppelte Potenz unterschieden werden:

Deinde ... manifestatur idem in motu locali gravium et levium. Et dicit quod similiter leve fit ex gravi, sicut calidum ex frigido; ut puta cum aër, qui est levis, fit ex aqua, quae est gravis. Haec ergo, scilicet aqua, primo est in potentia levis et postmodum fit levis in actu; et tunc statim habet operationem suam, nisi aliquid prohibeat. Sed iam levis existens comparatur ad locum sicut potentia ad actum (actus enim levis, inquantum huiusmodi, est esse in aliquo loco determinato, scilicet sursum); sed prohibetur, ne sit sursum, per hoc quod est in contrario loco, scilicet deorsum, quia non potest esse simul in duobus locis; unde illud, quod detinet leve deorsum, prohibet ipsum esse sursum"[2]).

Nun erklärt *Th.* noch eingehender, warum denn die schweren und leichten Körper sich nach den ihnen eigentümlichen Orten bewegen:

„Licet enim actus levis sit esse sursum, tamen a quibusdam quaeritur, quare gravia et levia moventur in propria loca. Sed causa huius est, quia habent naturalem aptitudinem ad talia loca. Hoc enim est esse leve, habere aptitudinem ad hoc, quod sit sursum; et haec est etiam ratio gravis, habere aptitudinem ad hoc, quod sit deorsum. Unde nihil est aliud quaerere, quare grave movetur deorsum, quam quaerere, quare est grave. Et sic illud idem, quod facit ipsum grave, facit ipsum movere deorsum"[3]).

Alle Naturkörper haben nach der Anschauung der Alten eine natürliche Anlage[4]), vermöge welcher sie an

[1]) Lect. 8 n. 4. [2]) Ib. n. 5. [3]) Ib. n. 6.

[4]) Ich rede hier absichtlich von einer Naturanlage, weil, wie *Th.* n. 7 eigens hervorhebt, das innere Prinzip des motus naturalis

einem bestimmten Orte zu sein verlangen. Sind sie an diesem Orte, so ruhen sie; werden sie durch Gewalt außerhalb desselben zurückgehalten, so streben sie nach Beseitigung des Hindernisses nach demselben, und zwar umso schneller, je mehr sie sich demselben nähern. Das Feuer, das am meisten mit den Himmelskörpern verwandt ist, nimmt den obersten Platz ein; unter ihm ist die Luft; dann folgt das Wasser, das schon ein schwerer Körper ist; den untersten Platz nimmt die Erde ein. Der Grund also, warum sie sich nach dem ihnen eigenen Orte bewegen, liegt in ihrer Natur selbst; einen weiteren Grund darf man nicht mehr suchen.

Endlich zeigt *Thomas*, welches der eigentliche Beweger der schweren und leichten Körper sei:

„Deinde ... ex praemissis ostendit, quid moveat gravia et levia. Et dicit, quod cum id, quod est in potentia, moveatur ab eo, quod est in actu, sicut dictum est, considerandum est, quod multipliciter dicitur aliquid esse in potentia leve vel grave. Uno enim modo, cum adhuc est aqua, est in potentia ad leve, alio autem modo, cum iam ex aqua factus est aër, est tamen adhuc in potentia ad actum levis, quod est esse sursum, sicut habens habitum scientiae et non considerans, adhuc dicitur esse in potentia; contingit enim, quod id, quod est leve, impediatur, ne sit sursum. Si ergo auferatur illud impedimentum, statim agit ad hoc, quod sit sursum ascendendo; sicut etiam dictum est in qualitate, quod, quando est quale in actu, statim tendit in suam actionem; sicut ille, qui est sciens, statim considerat, nisi aliquid prohibeat. Et similiter in motu quantitatis, quia, ex quo facta est additio quanti ad quantum, statim sequitur extensio in corpore augmentabili, nisi aliquid prohibeat. Sic ergo patet, quod illud, quod movet, id est removet hoc, quod est prohibens, et sustinens, id est detinens, quodammodo movet et quodammodo non movet; puta si columna sustineat aliquod grave et sic impediat ipsum descendere, ille, qui divellit columnam, quodammodo dicitur movere grave columnae superpositum, et similiter ille, qui removet lapidem, qui impedit aquam effluere a vase, dicitur quodammodo movere aquam[1]). Dicitur enim

localis nach Aristoteles nur ein principium passivum ist. Anderswo jedoch (z. B. de Pot. q. 5 a. 5) nennt *Th.* es ein principium formale et activum. Für unsere Frage ist diese Meinungsverschiedenheit belanglos.

[1]) Der griechische Text bei Aristoteles lautet: ὁ τὸν λίθον

movere per accidens et non per se, sicut si sphaera, id est pila, repercutiatur a pariete, per accidens quidem mota est a pariete, non autem per se, sed a primo proiiciente per se mota est. Paries enim non dedit ei aliquem impetum ad motum, sed proiiciens; per accidens autem fuit, quod, dum a pariete impediretur, ne secundum impetum ferretur, eodem impetu manente in contrarium motum resilivit. Et similiter ille, qui divellit columnam, non dat gravi superposito impetum vel inclinationem ad hoc, quod sit deorsum: hoc enim habuit a primo generante, quod dedit ei formam, quam sequitur talis inclinatio. Sic igitur generans est per se movens gravia et levia, removens autem prohibens per accidens[1]).

*Thomas* faßt hier das in den früheren Abschnitten Gesagte nochmals kurz zusammen und unterscheidet ein doppeltes movere: per se und per accidens. Per se bewegt einen Körper nur jene Ursache, welche ihm einen impetus oder eine inclinatio gibt, aus welcher die Bewegung erfolgt; per accidens bewegt jener, der keinen Impetus gibt, sondern nur die der Bewegung entgegenstehenden Hindernisse entfernt. Da nun die schweren und leichten Körper durch eine innere Neigung oder Naturanlage zu den ihnen eigenen Orten bewegt werden, so kann als motor per se für sie nur jene Ursache in Betracht kommen, die ihnen bei der Generation die substanzielle Form und damit auch die akzidentelle Form der Schwere und Leichtigkeit gegeben hat. Der motor per se ist also der generans, der removens prohibens ist nur movens per accidens.

Am Schlusse wird aus dem Gesagten die Folgerung gezogen: omne, quod movetur, ab alio movetur:

„Deinde . . . concludit conclusionem principaliter intentam in toto capitulo. Et dicit, quod, si hoc verum est, quod omnia, quae per se moventur, aut moventur secundum naturam aut extra naturam et per violentiam; et de illis, quae moventur per violentiam, manifestum est, quod omnia moventur non solum a quodam movente, sed etiam a movente alio extrinseco; et iterum inter ea, quae moventur

---

ἀφελὼν ἀπὸ τοῦ ἀσκοῦ ἐν τῷ ὕδατι. Der Sinn ist: wie jener, welcher den Stein hinwegnimmt, der einen im Wasser liegenden Schlauch hindert, an die Oberfläche zu kommen, Ursache ist, daß derselbe in die Höhe steigt.

[1]) Ib. n. 7.

secundum naturam, quaedam moventur a seipsis, in quibus manifestum est, quod moventur ab aliquo, non quidem extrinseco, sed intrinseco: quaedam etiam sunt, quae moventur secundum naturam, non tamen a seipsis, sicut gravia et levia, et haec etiam ab aliquo moventur, ut ostensum est (quia aut moventur per se a generante, quod facit ea esse gravia et levia, aut moventur per accidens ab eo, quod solvit, id est removet, ea quae impediunt vel removent naturalem motum): sic ergo patet, quod omnia quae moventur, moventur ab aliquo vel intrinseco motore vel extrinseco, quod dicit ab alio moveri"[1]).

II. Stellen wir nun die Frage: Bietet das Axiom: omne, quod movetur, ab alio movetur, irgend eine Stütze für die Theorie der Prämotionisten oder für jene Ansicht, daß alle geschaffenen Wesen, um in aktuelle Tätigkeit oder Bewegung übergehen zu können, wenn nicht der Zeit, so doch der Natur nach früher von Gott einen vorübergehenden Impuls erhalten müssen, der sie erst aus der Potenzialität in den Akt überführt? Die Antwort ist leicht: Das Axiom, richtig verstanden, schließt jede Art der physischen Prämotion aus. Wir wollen dies näher begründen.

1. *Aristoteles* und *Thomas* beweisen die Richtigkeit des Satzes, ohne daß sie auf Gott, den ersten Beweger, als unmittelbaren Beweger zurückgreifen. Motor secundum und praeter naturam, motor per se und per accidens sind lauter geschöpfliche Ursachen, wie aus dem Texte klar ersichtlich ist[2]). Nun ist es aber einleuchtend,

[1]) Ib. n. 8.

[2]) Unbegreiflich ist es, wie *v. H.* unter dem generans, quod movet secundum locum gravia et levia, Gott als Schöpfer verstehen und behaupten kann, der motus naturalis könne nur Gott zugeschrieben werden (S. 190). *Th.* gebraucht das Wort „generare" nie im Sinne von „creare". Die Stelle, auf die *v. H.* sich beruft, 1 2 q. 9 a. 6 spricht deutlich genug: „motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturae". In der Schöpfung wird die Natur nicht „aliqualiter", sondern simpliciter hervorgebracht; aliqualiter aber kann sie auch von einem geschöpflichen Agens durch Generation verursacht werden, wenn z. B. das Feuer ein anderes Feuer erzeugt. Und daß das erzeugende Feuer wirklich motor per se des erzeugten Feuers ist, sagt *Th.* ausdrücklich 1 q. 105

daß die absolute Wahrheit des Satzes: omne, quod movetur, ab alio movetur, nur dann erwiesen ist, wenn man für jedes Ding, das bewegt wird, eine Ursache aufweist, die sie in Wahrheit bewegt. Ist aber zu jeder Tätigkeit und Bewegung der geschaffenen Dinge eine praemotio physica notwendig, d. h. muß Gott jedesmal unmittelbar durch einen physischen Impuls eingreifen, um sie aus dem Zustand der Ruhe in die Bewegung und aus dem Zustand der Untätigkeit in die Tätigkeit zu versetzen, dann haben *Aristoteles* und *Thomas* die Richtigkeit des genannten Satzes nicht bewiesen und alle ihre Anstrengung, für die natürliche Bewegung der schweren und leichten Körper einen motor extrinsecus im generans nachzuweisen, war eitle Mühe. Denn reicht das innere Prinzip der gravitas und levitas, welches diese Körper vom generans erhalten, nicht aus, um durch dasselbe allein nach Entfernung aller Hindernisse in ihre natürliche Bewegung überzugehen; bleiben sie vielmehr ohne das unmittelbare Eingreifen Gottes trotz ihrer inneren Prinzipien noch im Zustande der Ruhe, dann ist eben der generans kein eigentlicher Beweger[1]). Wären also *Aristoteles* und *Thomas*

a. 2: „Nam omnis motus corporis cuiuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus gravium et levium consequitur formam, quae datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Eiusdem autem est imprimere formam et disponere ad formam et dare motum consequentem ad formam. Ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit et sursum movet" (vgl. 1 $\frac{2}{2}$ q. 23 a. 4). Nach *v. H.* müßten alle substanziellen Formen unmittelbar von Gott aus nichts geschaffen werden, wie *Avicenna* behauptete, eine Ansicht, die *Th.* scharf abweist und mit schlagenden Gründen widerlegt: de Pot. q. 3 a. 8; 1 q. 45 a. 8; 2 d. 1 q. 1 a. 4 ad 4 und C. g. 3,69.

[1]) Von seinem prämotionistischen Standpunkt aus sieht sich *v. H.* gezwungen, diese Folgerung zu ziehen, indem er schreibt: „Und dann ist es doch auch evident, daß derjenige, der das principium intrinsecum des motus gegeben hat, nur im uneigentlichen Sinne als causa motus bezeichnet werden kann" (S. 100). Evident ist an diesem Satze nur dies, daß er mit der Lehre des Aristoteles und des hl. Th. in direktem Widerspruche steht,

Prämotionisten gewesen, wie *v. H.* meint (S. 190), dann durften sie auf ihrer Suche nach einem motor per se für die schweren und leichten Körper nicht beim generans stehen bleiben, sondern mußten Gott als denselben bezeichnen.

2. Die Richtigkeit unserer Antwort läßt sich aber auch direkt aus den Worten des Physikkommentars dartun. Nach der Theorie des Prämotionismus ist nämlich jede geschaffene Ursache, mag sie auch alle inneren natürlichen Kräfte und äußeren Erfordernisse zur Tätigkeit haben, noch kein vollkommen aktives Prinzip, sondern vorerst noch rein passiv, bis sie durch den Empfang der virtus fluida der Prämotion vollendet und als aktives Prinzip konstituiert wird. Die Prämotion ist nicht eine bloße äußere Auslösung der Kraft durch Entfernung der Hindernisse, sondern eine wahre innere Kraftvermehrung, eine innerliche Befähigung zur Tätig-

---

da beide den generans als motor per se, d. h. als wahren und eigentlichen Beweger bezeichnen. *v. H.* scheint mit der alten Physik zu wenig vertraut zu sein. Nach der neueren Physik, die jeden motus localis naturalis verwirft, ist allerdings der generans in keiner Weise bewegende Ursache, weil er kein inneres Prinzip der Bewegung gibt. Diese neuere Auffassung, die wir alle von Jugend auf uns zu eigen gemacht haben, trägt *v. H.*, ohne sich des Gegensatzes mit der alten Physik bewußt zu werden, auch in *Th.* hinein, wenn er behauptet, daß die Körper trotz der inneren Prinzipien der Bewegung noch eines Impulses von außen bedürfen, durch den sie aus der Potenzialität in den Akt versetzt werden (S. 199 f). Die bleibende Form der Schwere gibt nämlich dem Körper nicht minder eine inclinatio oder einen impetus zur Bewegung als der äußere, vorübergehende Impuls. Wenn daher der vorübergehende Impuls, den jemand einem Steine gibt, imstande ist, ihn zu bewegen, falls kein Hindernis da ist, warum soll dann die dem Steine nach Ansicht der Alten dauernd eigene inclinatio ad locum deorsum nicht genügen, daß er sofort nach Beseitigung des Hindernisses in Bewegung übergeht? Und wenn jener, der dem Steine einen Stoß gibt, ihn per se bewegt, warum soll dann der generans, der ihm einen dauernden Impetus nach abwärts gibt, nicht im eigentlichen Sinne Beweger genannt werden? Der Impetus hat doch deswegen nicht weniger Kraft, weil er dauernd ist, als wenn er nur vorübergehend ist.

keit, eine wahre virtus fluida, durch die das Geschöpf zu einer Leistung befähigt wird, die ihre eigenen inneren Kräfte übersteigt. Dies steht aber mit den Äußerungen des *Aristoteles* und des Aquinaten in Widerspruch. Beide unterscheiden nämlich, wie wir sahen, sehr genau eine doppelte Art der Potenz, eine erste und zweite[1]) Im Zustand der ersten Potenz entbehrt die Ursache noch des inneren natürlichen Prinzips der Tätigkeit oder der Form, durch die es tätig ist oder bewegt wird; es muß dieselbe von einem äußeren Agens erhalten. So muß das Holz, um andere Gegenstände verbrennen zu können, in sich zuerst die Form des Feuers von einem andern Feuer empfangen; hat es dieselbe erhalten, dann geht es sofort aus sich ohne neue Einwirkung durch das andere Feuer in die Tätigkeit des Verbrennens über, wenn nur ein brennbarer Gegenstand vorhanden ist. Ebenso fällt der Körper, der von einem andern durch Generation die Form der Schwere erhalten hat, sofort durch sich auf die Erde, wenn er nicht gehindert wird. Die zweite Potenz kommt jenen Wesen zu, die in sich bereits das hinreichende Prinzip der Tätigkeit oder Bewegung haben, aber deswegen nicht sofort in den actus secundus übergehen können, weil die äußeren Bedingungen hierfür noch nicht gegeben sind. Die Überwindung dieser Potenz geschieht durch den removens prohibens, dessen Tätigkeit kein eigentliches Bewegen, sondern nur ein movere per accidens ist. Nach den Prämotionisten aber kann keine geschaffene Ursache, mag sie in sich noch so vollendet sein, durch sich in aktuelle Tätigkeit überzugehen; sie kann durch ihre inneren Konstitutiven niemals im Zustande der potentia secunda sein, wo sie nicht mehr eines motor per se, sondern nur noch des removens prohibens bedarf.

Was *Th.* in seinem Physikkommentar im Anschluß an *Aristoteles* mit so klaren Worten ausgesprochen hat, das hat er auch in seinen selbständigen Schriften nicht minder deutlich als seine eigene

[1]) De Ver. q. 8 a. 6 ad 7 nennt *Th.* die erste potentia essentialis, die zweite accidentalis.

Meinung geäußert. Nur einige Belege sollen angeführt werden. So sagt er 1 d. 45 q. 1 a. 3: „Forma, quae est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur, et ideo in omnibus, quorum potentia activa determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc, quod sequatur effectus". Ähnlich heißt es de Pot. q. 2 a. 3 ad 5: „Dicendum, quod quoad ea, ad quae natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget, ut a balio determinetur, sed ad ea tantum, ad quae propria principia non sufficiunt. Unde Philosophi non sunt ducti, ut ponerent opus naturae opus intelligentiae ex operibus, quae competunt calido et frigido secundum seipsa, quia in has (?) etiam ponentes res naturales ex necessitate materiae accidere, omnia naturae opera reducebant". Nach *Th.* wäre also ein Beweis für die Existenz Gottes aus dem Unvermögen der Geschöpfe, durch sich ohne physische Vorherbewegung Gottes in Tätigkeit zu treten, unstatthaft. De Virt. in comm. a. 1 lesen wir: „Potentia igitur, quae est tantum agens, non indiget ad hoc, quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis completae". Dasselbe behauptet er vom intellectus agens C. g. 2,78. Das Gleiche gilt vom intellectus possibilis, cum factus est actu per speciem intelligibilem: „potest agere per seipsum... Et propter hoc Aristoteles dicit (Phys. 8), quod ille, qui iam habet habitum scientiae, licet sit potentia considerans, non indiget motore, qui reducat eum de potentia in actum nisi removenti prohibens" (C. g. 2,73). Dies wird im nächsten Kapitel wiederholt, wo auch die Notwendigkeit des Einflusses einer höheren Ursache geleugnet wird: „Quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicuius superioris agentis ... non autem, postquam iam didicit, indiget per se motore"[1]). Vgl. de Ver. q. 8 a. 6 ad 7.

[1]) Daraus kann jeder Leser selbst beurteilen, ob *v. H.* mit *Th.* übereinstimmt, wenn er die Ansicht, daß eine geschaffene Ursache vermöge der inneren Prinzipien, die sie von Gott empfangen hat, durch sich ohne physische Vorherbewegung Gottes in den Akt übergehen kann, als unerhört krasse Äußerung des Molinismus (189), als πρῶτον ψεῦδος meines ganzen Systems brandmarkt und dann aus-

3. *Aristoteles* und *Thomas* teilen die Bewegung und Tätigkeit in natürliche und gewaltsame ein. Natürlich ist nur jene Bewegung und Tätigkeit, die aus einem inneren Prinzip hervorgeht, gewaltsam jene, die von einem äußeren Prinzip allein verursacht wird. Allerdings werden auch natürliche Bewegungen von einem äußeren Prinzip verursacht; so ist der Fall des Steines, obwohl natürlich, nicht von ihm selbst, sondern vom generans bewirkt. Man muß deshalb jene Bewegungen und Tätigkeiten, die ein äußeres Prinzip zur Ursache haben, wieder in zwei Klassen einteilen: in solche, die von einer äußeren Ursache dadurch bewirkt werden, daß sie ein inneres Prinzip der Bewegung und Tätigkeit erhalten, und in solche, bei denen kein inneres Prinzip gegeben wird. Die letzteren sind nach der Terminologie des hl. *Th.* „totaliter ab extrinseco", wie wenn z. B. das Beil tätig ist, insofern es vom Handwerker bewegt wird (de Car. a. 1); sie allein sind gewaltsam. Dagegen sind jene Bewegungen und Tätigkeiten, die ein äußeres Agens durch Mitteilung eines inneren Prinzips verursacht, natürlich, wie wenn z. B. das durch ein Feuer in Brand gesetzte Holz andere Gegenstände verbrennt.

Es fragt sich nun, ob Gott, wenn er alle geschaffenen Ursachen durch eine praemotio physica in Tätigkeit versetzte, dieselben natürlich oder gewaltsam bewegen würde. Die

ruft: „Läßt sich etwas Absurderes denken? Und das soll der hl. *Thomas* als seine Lehre vertreten? Ich wiederhole: solange solche Prinzipien in den Geistern unserer Gegner herrschen, ist eine Verständigung ausgeschlossen. Wir Thomisten geben uns auch diesbezüglich keiner Hoffnung mehr hin. Wenn wir noch auf Angriffe reagieren, so geschieht es nur der Ehre der Sache wegen!" (198). Angesichts der obigen Darlegungen ist es überflüssig, noch ein Wort hinzuzufügen. Man vergleiche mit den obigen Worten des hl. *Thomas* die Äußerung *Goudins*: „Virtus creata semper habet aliquid potentialitatis admixtum; ergo quantum est de se, non est ultimo constituta in ratione principii operativi, sed ut actu agat, eget aliqua superaddita actualitate excludente talem potentialitatem" (l. c.). Der Widerspruch mit *Thomas* liegt auf der Hand.

Antwort hierauf ist nicht schwer: in diesem Falle wären alle Tätigkeiten und Bewegungen der Geschöpfe gewaltsam. Denn *Th.* sagt ausdrücklich: „Agens exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum; nihil aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali quam causet ipsum" (C. g. 3,88). Also nur zwei Ursachen können für den motus naturalis in Betracht kommen: ein motor per se, dessen Tätigkeit nach Thomas aber einzig und allein darin besteht, daß er das innere Prinzip der Bewegung gibt, und ein motor per accidens, der nur durch Entfernung der Hindernisse dem Drang des inneren Prinzips freie Bahn macht. Man beachte die äußerst prägnanten Worte: „agens exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus"; das will sagen: eine äußere Ursache kann in gar keiner andern Weise eine natürliche Bewegung verursachen als durch Mitteilung eines inneren Prinzips derselben. Würde demnach der generans dem Steine nicht bloß die bleibende Form der gravitas, sondern auch einen vorübergehenden Ruck oder Stoß geben, so wäre die infolge des Stoßes erfolgende Bewegung nicht natürlich. Nun ist es aber evident, daß die praemotio physica kein inneres naturhaftes, dem Geschöpfe dauernd eigenes Prinzip ist, da sie zu jeder Tätigkeit aufs neue gegeben werden muß. Darum ist es auch ausgeschlossen, daß durch die praemotio physica ein motus naturalis oder voluntarius verursacht wird. Naturhaft ist eben nur jene Bewegung, die aus der Natur selbst und nicht aus einem der Natur fremden Impuls hervorgeht.

Damit dürfte hinlänglich der Nachweis erbracht sein, daß das Axiom: „omne, quod movetur, ab alio movetur", vollkommen gewahrt bleibt, wenn man jede Art von physischer Prämotion vonseiten Gottes ablehnt, und daß *Aristoteles* und *Th.* es in einer solchen Weise interpre-

tierten, die mit der thomistischen Lehre in Widerspruch steht. Dadurch sind aber auch die hauptsächlichsten Einwendungen, die *v. H.* gegen mich erhoben hat, hinlänglich widerlegt. Es erübrigt nur noch, kurz auf einige andere mit dem bisher behandelten Thema mehr lose zusammenhängenden Ausstellungen zu antworten.

III. 1. Mein Gegner ereifert sich sehr gegen die Behauptung, daß die applicatio ad agendum, von der *Th.* de Pot. q. 3 a. 7; C. g. 3,67 und 1 q. 105 a. 5 spricht, nicht ein unmittelbar von Gott erteilter physischer Impuls, sondern eine durch geschöpfliche Ursachen vermittelte Bewegung sein soll, und fragt entrüstet: „Ist es glaublich, daß *Th.* eine solche Ungeheuerlichkeit lehre? glaublich, daß *Th.* das noch eine Applikation von Instrumenten nenne?" (190) Doch die Entrüstung ist hier gar nicht am Platz, da *Th.* dies tatsächlich lehrt, wie jeder, der die genannten Stellen aufmerksam liest, sofort und ohne Mühe sehen muß. Besonders klar erhellt dies aus C. g. 3,67, wo es heißt: „Omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae; primum autem principium utriusque motus est Deus". Das heißt doch: Gott ist das erste Prinzip jener Applikation, die unmittelbar nicht von ihm, sondern mittelbar per aliquem motum vel corporis vel animae geschieht. Und wenn *v. H.* dagegen einwendet: „Die ganze Applikation bestünde darin, daß Gott ein Instrument gemacht hat, absolut in nichts weiterem, so ist die Folgerung wieder unrichtig. Denn nach *Th.* macht Gott nicht bloß Instrumente, die applizieren und appliziert werden, sondern er gibt ihnen auch innere Prinzipien und Kräfte und bewegt sie durch dieselben zur Tätigkeit, sowie der generans nicht bloß den Stein erzeugt, sondern ihn auch durch Mitteilung der Form der Schwere per se nach abwärts bewegt.

2. *v. H.* gibt sich viel Mühe, durch willkürliche und selbst evident falsche Interpretationen aus 1 2 q. 9 a. 4 und 6 herauszulesen, daß dort die praemotio physica des Willens nicht bloß nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr gelehrt wird. Auf diese Erklärungen brauche ich nicht weiter einzugehen, da aus dem Gesagten bereits hinlänglich klar ist, daß, wenn schon der motus naturalis der Körper nur insofern von einem äußeren Agens verursacht werden kann, als dieses ein inneres Prinzip der Bewegung gibt, dies noch viel mehr vom Willen gilt, da es im Begriffe des motus voluntarius liegt, daß er aus einem inneren Prinzip erfolgt.

Nur ein Punkt sei kurz erwähnt. *v. H.* macht für sich geltend,

daß *Th.* 1 2 q. 9 a. 4 die Frage stelle, ob der Wille von einem äußeren Prinzip bewegt werde, und glaubt, daraus allein schon ergebe sich für jeden unbefangen Urteilenden, daß *Th.* unmöglich meinen kann, daß Gott als motor voluntatis mit Recht bezeichnet werden könne, weil er das principium intrinsecum des motus voluntatis gegeben habe; „denn offenbar setzt der motus voluntarius das innere Prinzip schon voraus, und trotzdem untersucht *Thomas* noch, worin das zum Handeln der voluntas nötige principium extrinsecum zu setzen sei" (200).

Diese Worte bekunden aufs neue, daß *v. H.* das Wesen des motus naturalis und voluntarius noch gar nicht erfaßt hat. Er meint, die Frage nach der bewegenden Ursache setze den zu bewegenden Gegenstand als bereits in sich konstituiert voraus, und übersieht dabei, daß dies gerade beim motus naturalis und voluntarius nicht der Fall ist. Denn die wahre und eigentliche Ursache der natürlichen Bewegung ist nach *Aristoteles* und *Thomas* der generans als solcher, d. h. insofern er durch seine erzeugende Tätigkeit zugleich mit der spezifischen Natur auch das innere akzidentelle Prinzip der Bewegung gibt: „Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum" (C. g. 3,88). Natürlich bewegen heißt demnach soviel als einem Gegenstande seine Natur, seine Proprietäten und inneren Prinzipien geben, nicht aber, ihn bewegen durch eine Tätigkeit, die seine Natur als schon gegeben voraussetzt. Wenn man von der übernatürlichen Bewegung des Willens durch Eingießung des Tugendhabitus absieht, so ist jede Bewegung von außen, die zu der bereits konstituierten Natur hinzukommt, insofern sie eine motio quoad exercitium actus ist, eine gewaltsame, weil ihr Prinzip nicht in der Natur liegt, sondern ihr von außen angetan ist.

3. Weiters nimmt *v. H.* Stellung gegen meine Erklärung vom esse als proprius effectus Dei. Ich hatte nämlich mit Berufung auf mehrere Thomasstellen (de Subst. sep. 10; Comp. theol. c. 69; de Pot. q. 3 a. 1) gesagt, das Sein sei nur insofern ein proprius effectus Dei, als Gott allein durch seine Schöpfermacht den Dingen das Sein schlechthin geben kann. Denn die geschaffenen Ursachen können zwar durch eigene Kraft substanzielle und akzidentelle Veränderungen bewirken, aber sie setzen für ihre Tätigkeit immer schon ein Sein voraus, das von Gott durch Schöpfung stammt. Nach *v. H.* ist dies alles extra rem; denn an den besagten Stellen handle es sich nicht um den effectus proprius der praemotio physica, sondern nur um jenen, der beim Schöpfungsakte vorliege (195).

Mit der letzten Behauptung hat mein Gegner vollkommen recht; denn da *Th.* keine praemotio physica kennt, kann er auch nicht von ihrem effectus proprius reden. Die Frage, deren eigentliche Sinn und Tragweite *r. H.* entgangen zu sein scheint, ist vielmehr die: Welches ist jene virtus divina, durch welche die Geschöpfe als Instrumente Gottes ihre Wirkungen sub ratione entis setzen? Ist sie eine von Gott verschiedene und in den Dingen rezipierte virtus fluida, wie die Thomisten behaupten, oder ist sie die unendliche Kraft Gottes selbst, sein schöpferischer und erhaltender Wille, der allen Dingen das Sein gibt und erhält?

Welche von beiden Ansichten die Lehre des hl. *Thomas* darstellt, darüber kann m. E. kein Zweifel bestehen. Denn fürs erste sagt er ausdrücklich, daß diese göttliche Kraft Gott selbst, also nicht eine den Dingen inhärierende Kraft sei: so zweimal de Pot. q. 3 a. 7 und einmal 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4. Sodann lehrt er, daß sie jene Kraft sei, durch welche Gott alle Dinge in ihrem Dasein erhält (C. g. 3,66) und durch welche er sie schafft. Nur einige Texte zum Belege. De Pot. q. 3 a. 8 ad 19: „Esse per creationem dicitur, inquantum omnis causa secunda dans esse hoc habet, inquantum agit in virtute primae causae creantis (also nicht praemoventis) cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens". De Pot. q. 3 a. 1: „Et propter hoc (Deus) ex nihilo aliquid facere potest et haec eius actio vocatur creatio. Et inde est, quod in l. de Causis prop. 18 dicitur, quod esse eius est per creationem, vivere vero et cetera huiusmodi per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitates vero aliorum, quae ad esse superadduntur vel quibus esse specificatur, pertinent ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis; et inde etiam est, quod nulla res dat esse, nisi inquantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in l. de Causis, prop. 3, quod anima nobilis habet operationem divinam, inquantum dat esse". Durch das Wort „inde" zeigt *Th.* an, daß in dem vorausgegangenen Satze der Grund angegeben ist, warum kein Geschöpf ohne die participatio divinae virtutis das Sein geben kann. Und welches ist dieser Grund? Nicht der, daß es zur aktuellen Tätigkeit einer praemotio bedarf, sondern der, daß es tätig ist per informationem quasi supposito effectu causae universalis. Das will sagen: die Geschöpfe können durch eigene Kraft nicht das Sein schlechthin geben, sondern bedürfen zu ihrer Wirksamkeit ein bereits existierendes Subjekt, auf das sie verändernd einwirken, und setzen daher die Schöpfertätigkeit Gottes voraus; ohne sie könnte ihre Wirkung gar nicht sein. Genau das Gleiche wiederholt der englische

Lehrer de Pot. q. 3 a. 4: „Impossibile est autem, quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse inquantum huiusmodi, hoc enim est proprium causae primae; nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet, quod dare esse inquantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet, inquantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem". Weil also jede Tätigkeit der causa secunda bereits ein Sein zur Voraussetzung hat, das von der ersten Ursache durch Schöpfung stammt, darum kann sie keiner Wirkung das Sein primo et per se geben und nur insofern eine wirklich existierende Wirkung, ein esse, setzen, als sie in Abhängigkeit von der schöpferischen und erhaltenden Tätigkeit Gottes handelt. Das ist der wahre Sinn des Satzes: esse est effectus proprius Dei et nihil agit ad esse nisi in virtute Dei[1]).

4. Endlich mißbilligt *v. H.* meine Deutung der Thomasworte in 1 d. 38 q. 1 a. 5: „non enim potest esse, quod Deus sciat hunc esse cursurum, et iste deficiat a cursu, et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius". Ich hatte daraus den Schluß gezogen und halte ihn auch jetzt noch aufrecht, daß Gott die zukünftigen freien Handlungen nicht aus der Kausalität seines vorherbestimmenden Willens erkennen könne[2]). In der Replik ist *v. H.* ein arges Versehen unterlaufen. Bei *Thomas* ist unter dem „hunc" und „iste" natürlich dieselbe Person zu verstehen, wie jeder auf den ersten Blick sieht; *v. H.* aber behauptet: „*Thomas* unterscheidet hier zwei Personen unter verschiedener Modalität: unus cursurus, alius non" (203). Dies angenommen wäre der natürliche Sinn der Worte der: das Vorauswissen Gottes vom künftigen Laufe des einen ist mit dem faktischen Nichtlaufen des andern unvereinbar, was freilich ein Unding ist. Doch *v. H.* hat selbst die grammatikalische Konstruktion des also mißdeuteten Satzes nicht verstanden und ihn also interpretiert: non potest esse, quod Deus sciat hunc A esse cursurum et istum B defecturum esse a cursu. In dieser Fassung enthält der Satz sogar eine direkte und formelle Leugnung der göttlichen Allwissenheit,

[1]) Zum tieferen Verständnis dieser oft mißdeuteten Lehre des hl. *Thomas* vgl. mein oben zitiertes Werk lib. I c. 3 u. 4.

[2]) Die weitere Ausführung des Beweises findet sich in meinem Werke l. III c. 3 p. 262—280.

was mein Gegner nicht bemerkt zu haben scheint, wie die daran geknüpften Bemerkungen und Erklärungen zeigen; auf dieselben näher einzugehen, halte ich für überflüssig[1]).

Nun noch eine kurze Schlußbemerkung. *v. H.* sieht in meiner Analekte einen molinistischen Vorstoß gegen die thomistische Auffassung vom Wirken Gottes in den Geschöpfen und eine krasse Äußerung des Molinismus. Wie er zu dieser Auffassung gekommen ist, vermag ich nicht einzusehen; sie ist durchaus unbegründet. In allen Abhandlungen, die ich in der ZkTh in den letzten Jahren über diesen Gegenstand veröffentlichte, habe ich niemals den Molinismus verteidigt, niemals den Thomismus aus

[1]) Auch Prof. Dr. *A. Michelitsch*, gegen den meine anfangs erwähnte Analekte gerichtet war, hat in seiner kürzlich erschienenen „Einleitung in die Metaphysik" (Graz u. Wien 1922) S. 87 f. den angeführten Thomastext besprochen und ihm eine Deutung gegeben, die zwar nicht so widersinnig ist wie die *v. Hs.*, aber gleichwohl unhaltbar. Er meint nämlich: „Ursächlichkeit bezieht sich an der oben genannten Thomasstelle nicht auf Gott, sondern auf den Läufer" (88). Demnach hätte der Satz den Sinn; „non enim potest esse, quod Deus sciat hunc esse cursurum et iste deficiat a cursu, et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem cursuri". Diese Erklärung, für die *M.* wohl keinen Autor zitieren kann, wird, abgesehen von der unerträglichen grammatikalischen Härte, die sie dem Satze gibt, durch den ganzen Kontext unbedingt ausgeschlossen. Denn *Th.* hatte bis zu dieser Stelle von der Kausalität des göttlichen Wissens gesprochen und gezeigt, daß dieselbe nicht derart sei, daß durch sie allein das sichere Eintreffen eines kontingenten Geschehens gewährleistet sei. Daraus folgert er dann: da es unmöglich ist, daß das göttliche Wissen von dem zukünftigen freien Laufe eines Menschen falsch sei, so muß man die absolute Gewißheit des göttlichen Wissens nicht aus seiner Kausalität, sondern vielmehr aus der Bestimmtheit des Objektes ableiten; für Gottes Wissen ist nämlich nichts zukünftig, sondern er sieht alles von Ewigkeit her so, wie es in sich ist, wenn es existiert. — Nur nebenbei sei bemerkt, daß *M.* in seiner Schrift *Suarez* beständig *Franz Schwarz* nennt, ohne jedoch Dokumente zu nennen, aus denen die deutsche Abstammung des von Paul V. als Doctor eximius bezeichneten Theologen zu ersehen wäre. *M.* würde sich gewiß den Dank der gelehrten Welt verdienen, wenn er seine Aufsehen erregende Entdeckung näher begründen wollte.

theologischen und Vernunftgründen angegriffen, sondern einzig und allein, wie ich stets ausdrücklich erklärt habe, den Zweck verfolgt, die wahre und echte Lehre des hl. *Thomas* so getreu als nur möglich darzustellen. Daß ich dabei nicht leichtfertig vorgegangen bin und es nicht an eifrigem, jahrelangem Studium habe fehlen lassen, kann ich mit gutem Gewissen versichern. Und daß ich mich hiebei nicht von Parteiinteressen habe leiten lassen, dürfte wohl hinlänglich daraus hervorgehen, daß ich offen erklärte, *Th.* stehe in der Konkurslehre nicht auf Seiten *Molinas*. Im Gegenteil, nachdem ich einmal erkannt hatte, daß der Aquinate außerhalb der beiden streitenden Parteien stehe, hoffte ich, durch Veröffentlichung meiner Studien etwas zur Aussöhnung der Gegensätze beitragen zu können. Verdient nun ein solcher Versuch die entrüstete Aufnahme, die ihm *v. H.* zuteil werden ließ? Gerade von thomistischer Seite hat man in jüngster Zeit auf die Notwendigkeit hingewiesen, das Thomasstudium zu vertiefen und die Grundlagen seiner Lehre eingehender zu erforschen. Warum heißt man also jene schweigen, die ihrerseits auch etwas dazu beitragen wollen? Steht die Lehre von der praemotio physica auf so felsenfestem Grunde, wie ihre Verteidiger versichern, dann brauchen sie nicht zu fürchten, daß meine Versuche sie erschüttern werden, sie können dieselben ruhig mit objektiven Gründen abwehren und durch diese siegreiche Abwehr ihre Position nur befestigen; sollte es sich aber herausstellen, daß ihre Fundamente nicht standhalten, dann muß es ihnen als treuen Anhängern des hl. *Thomas* sicher nur lieb sein, wenn dessen wahre Lehre, gleichviel von wem immer, klargelegt wird.

# Die geistige Mutterschaft Marias

## Ein Beitrag zur Erklärung von Jo 19,26 f

Von **Paul Gächter** S. J.—Innsbruck

Im katholischen Volk wie in kath. Gelehrtenkreisen schlägt die Anschauung immer tiefere Wurzel, daß Maria im geistigen Sinne Mutter der Gläubigen sei. Um dies aus der Schrift zu erhärten, zieht man schon seit einem halben Jahrtausend in steigendem Maße die Stelle Jo 19,26 f heran; mit den Worten: „Weib, siehe da deinen Sohn! Siehe da, deine Mutter!" habe Jesus feierlich die geistige Mutterschaft Marias verkündet. Ist das wahr? Die neuere kath. Exegese stimmt zum Teil bei, so *J. Belser*[1]) und *Th. Calmes*[2]), die sich indes der exegetischen Beweispflicht für enthoben erachten. Auch *J. Grimm*[3]) und *Le Camus*[4]) treten für die geistige oder „mystische" Auslegung ein und berufen sich dafür auf die Anrede „Weib"[5]). Jedoch die größere Zahl der Erklärer, *J. Corluy*[6]), *J. Zahn*[7]), *J. Knabenbauer*[8]), *M. Seisenberger*[9]), *L. Murillo*[10]) will nur

[1]) Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn[2], Freiburg 1913, S. 420.

[2]) L'Évangile selon S. Jean, Paris 1904, S. 441.

[3]) Gesch. des Leidens Jesu, bearb. v. *J. Zahn*. Regensburg 1899, S. 165.

[4]) Leben unseres Herrn Jesu Christi, a. d. Franz. übersetzt von *E. Keppler*, II, Freiburg 1895, S. 499.

[5]) So neuestens wieder *F. H. Schüth S. J.*, Die mariologische Bedeutung von „mulier". Pastor bonus 35 (1923) 197 f.

[6]) Commentarius in Ev. S. Joannis[3], Gandavi 1889, S. 511.

[7]) S. *J. Grimm*[2] S. 167 Anm. 3.

[8]) Evang. sec. Joannem[2]. Parisiis 1906, S. 558.

[9]) Erklärung des Johannesevangeliums, Regensburg 1910, S. 270.

[10]) San Juan, Barcelona 1918, S. 521 f, Anm. 1.

eine Akkommodation anerkennen, d. h. der „mystische" Sinn ist diesen zufolge im Texte selber nicht begründet. Als subjektiv stellt ihn auch *F. Tillmann*[1]) hin.

Die Väter scheinen diese ablehnende Haltung zu rechtfertigen, denn sie bieten ausnahmslos eine andere Erklärung der Stelle. Das hat *C. A. Kneller S. J.* in dieser Zeitschrift[2]) nachgewiesen; *Origenes* allein vertritt die „mystische" Deutung[3]). *K.* hat aber auch den Grund auf-

[1]) Das Johannes-Evangelium, Berlin 1914, S. 259 f.

[2]) Joh 19,26—27 bei den Kirchenvätern, ZkTh 40 (1916) 597 f.

[3]) S. 598 samt griech. Text und teilweiser Übersetzung. Über diese Verwertung der *Origenes*stelle sprach Dr. *J. Ernst* seine Mißbilligung aus (Passauer Monatsschr. 30 [1919] 292). Sie dürfte gleichwohl zurecht bestehen.

1. *Origenes* kennt unzweifelhaft ein geistiges Mutter-Verhältnis zwischen Maria und Joh. Er bringt sich dadurch in scheinbaren Widerspruch mit sich selbst: Maria habe nur einen Sohn, Jesus. Ohne eigens zu beweisen, daß Joh. trotzdem als ihr Sohn gelten müsse, gibt er an, wie sich diese Tatsache erkläre.

2. Warum *O.* die Sohnschaft des Joh. einfach als gegeben behandelt, erhellt aus seiner Überzeugung, daß dies in Jo 19,26—27 ausgesprochen sei. Weshalb käme er sonst auf diese Stelle zu reden? (Εἰ γὰρ οὐδεὶς υἱὸς Μαριᾶς . . . ἡ Ἰησοῦς, φησὶ δὲ Ἰησοῦς τῇ μητρί· ἴδε ὁ υἱός σου . . .).

3. *O.* löst seine selbsterhobene Schwierigkeit so: Jesus konnte deshalb dieses Wort zu Maria sprechen, weil Jo zu den τετελειωμένοι, d. i. zu den in der Gnade Stehenden (d. Getauften) zählte; ein solcher lebt nicht mehr aus sich und für sich allein, sondern Christus lebt in ihm. Infolgedessen sagte Jesus mit jenem Worte soviel als: ἴδε, οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς, ὃν ἐγέννησας. Wie man sieht, geht *O.* nicht darauf aus, die Sohnschaft des Joh zu leugnen oder abzuschwächen. Jesus hat nach *O.* den Jünger als wirklichen Sohn Marias bezeichnet, soweit dies nur immer auf Grund der mystischen Vereinigung mit Jesus der Fall sein konnte.

4. *O.* begründet die mystische Sohnschaft des Jüngers in einer Weise, die von jedem Christen gelten muß, und *O.* fügt das selbst unmißverständlich hinzu. Die Fragestellung war ja die, wie ein Christ ein anderer Johannes werden könne, um als solcher das Joh-Ev zu verstehen. Darauf die Antwort: ein andrer Joh sein, heißt ein andrer Jesus sein und das wird jeder τετελειωμένος. Einem solchen übergibt Jesus Maria γινομένην καὶ αὐτοῦ μητέρα und λέγεται περὶ αὐτοῦ

gezeigt, der die Haltung der Väter gegenüber Jo 19,26 f bedingte, die Abwehr des Syneisaktentums. Die Annahme des „mystischen" Sinnes ist also mit dem Schweigen der Väter nicht unvereinbar.

Die nachstehende Untersuchung möchte die Gründe der „mystischen" Auffassung prüfen, soweit sie exegetischer Natur sind. Sie wird dabei manches Stück Weges zusammengehen mit der Abhandlung von *H. Legnani S. J.*, „De theologica certitudine Maternitatis B. Virginis quoad fideles juxta Christi verba ‚Mulier, ecce filius tuus'" (Venetiis 1889). *L.* behandelt Jo 19,26 f unter den Neueren am eingehendsten von der exegetischen Seite; allerdings sind seine Gründe oft mehr angedeutet als ausgebaut.

Zuerst sei die Frage zu beantworten versucht, ob überhaupt eine „mystische" oder besser eine messianische[1]), heilsgeschichtliche (heilsökonomische) Bedeutung für Jo 19, 26 f anzunehmen sei, eine Bedeutung, welche über die natürlich-ethische Ordnung und ihre göttliche Sanktionierung im Dekalog hinausreicht; der zweite und dritte Teil dient der exegetischen Näherbestimmung des messianischen Sinnes. Es sei im voraus betont, daß den Beweisgängen im allgemeinen keine zwingende Kraft zugesprochen werden soll.

## I.

1. Einen Anhaltspunkt zur Auslegung von Jo 19,26 f bietet zunächst der Evangelist durch die Anordnung

τῇ μητρί· ἴδε ὁ υἱός σου ὁ χριστός. Genau dasselbe Verhältnis wie zwischen Maria und Johannes anerkennt *O.* auch für die Christen (τετελειωμένοι) überhaupt, eine geistige Kindschaft gegenüber Maria. Wenn das überhaupt etwas sein soll, muß es den geistigen Kindern Marias deren Schutz eintragen.

*O.* sieht also in Jo 19,26 f ein geistiges Mutterverhältnis Marias zu Johannes ausgedrückt, das sich auf alle Gläubigen erstrecken sollte. Im Wort an Johannes hat Jesus nach *O.* allen ihre geistige Mutter gezeigt. Mehr sucht auch die Dogmatik in Jo 19,26 f nicht. *C. Kneller* hat somit *Origenes* mit gutem Grund in die Reihe der Vertreter der „mystischen" Auffassung gestellt.

[1]) „Messianisch" heißt hier alles, was das Erlösungswerk als solches betrifft. Dahin gehören natürlich auch dessen Beziehungen zu atl. Weissagungen.

des Stoffes in seinem Leidensbericht. Vergleicht man nämlich diesen mit dem synoptischen und achtet man auf die Darstellung selbst, so drängt sich unwillkürlich der Gedanke auf: Hier hat Joh eine sorgfältige Auswahl aus der Fülle des vorhandenen Stoffes getroffen.

Den Gesichtspunkt, der ihn dabei leitet, deutet *Tillmann* (261) an, wenn er an Joh „ein ungemein starkes Interesse" hervorhebt „an dem Umstand, daß in Jesu Leben und Sterben die atl. Schrift und Weissagung ihre Erfüllung gefunden hat". Johannes zeichnet nur wenige Szenen, grenzt sie deutlich gegen einander ab und gestaltet sie so zu selbständigen Einzelbildern[1]). Bei dreien sagt er ausdrücklich, es handle sich um die Erfüllung der Schrift, nämlich bei der Kleiderverlosung V. 25 f (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ), beim Tod nach dem Essigtrank V 28—30 (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή) und bei den Vorgängen am Leichnam Jesu V. 31—37 (ἐγένετο γὰρ ταῦτα, ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ). Doch bringt er die erfüllte Schriftstelle nicht bei allen drei Szenen, sondern nur in der ersten und dritten. In der mittleren gibt er weder für den Durst und dessen Linderung noch für den Tod selbst den Wortlaut einer atl. Weissagung. Und doch mußte er so gut wie die andern Evangelisten wissen, daß nicht nur der Durst und der Essigtrank, sondern vor allem auch der Tod Jesu zur Erfüllung der Schrift gehörte[2]).

Zweifelhaft bleibt, ob sich nach der Ansicht des Apostels auch im Kreuztitel die Schrift erfüllt hat. Wie dem immer sein mag — jedenfalls war es ihm nicht nur um die beiläufige Bemerkung zu tun, daß Pilatus und die jüdischen Großen wegen der Aufschrift des Kreuzes in Streit geraten sind; das versteht sich bei der geistigen Höhe des vierten Evangeliums von selbst. Der Apostel sah in dem Zwist vielmehr eine göttliche Fügung, unter deren Einwirkung der Kreuztitel zu einem Zeugnis für die Messiaswürde Jesu wurde[3]).

In drei Einzelbildern lehrt also Johannes, wie sich am sterbenden Heiland die Schrift erfüllt hat, in einem vierten zeigt er, wie selbst der von den Feinden Jesu verfaßte Titel sein messianisches Königtum verkündete. Mitten in diese Erzählungsreihe stellt er nun V. 26 f eine fünfte, gleichfalls in sich abgeschlossene Szene, das Wort Jesu an die Mutter und an den Jünger. Da ist jedenfalls das eine gewiß: die

[1]) Vgl. *Th. Zahn*, Das Ev. des Johannes, Leipzig 1908, S. 643.
[2]) Vgl. Mt 26,31; Lk 18,31—33; 24,26. 46; Jo 13,18 f.
[3]) Vgl. *Tillmann* S. 258.

Sorgfalt, mit welcher der Evangelist die anderen Begebenheiten für seine Darstellung ausgewählt hat, muß sich auch auf V. 26 f erstreckt haben, umsomehr, als er hier einen Vorgang berichtet, der ihn persönlich berührte. Das muß auffallen; denn es ist bekannt, wie zart Johannes gerade mit all dem umging, was seine eigene Person betraf. V. 26 f selbst ist ein Beleg hiefür durch die Umschreibung seiner Person. Offensichtlich hat also Joh diese Szene mit Vorbedacht in den Leidensbericht aufgenommen; die Gründe, die ihn dazu vermochten, müssen stärker gewesen sein als seine Scheu vor Preisgabe persönlicher Erlebnisse.

Welches diese Gründe gewesen sind, läßt sich aus der Einordnung von V. 26 f in die erwähnte Erzählungsreihe erschließen. Der Schriftsteller folgt nur einem Gesetz gesunder Logik, wenn er nicht Disparates untereinandermengt, sondern Gleichartiges zusammenstellt. Und die Beobachtung dieses Gesetzes werden wir bei Johannes vorauszusetzen haben, solange nicht Verdacht oder offene Gründe zur gegenteiligen Annahme berechtigen, besonders da sich gerade im Leidensbericht sein sichtendes Auge verrät. Deswegen ist die Annahme gut begründet, daß alle Glieder der Erzählungsreihe 19,19—37 von gleichem innerem Werte sind, indem alle dem Zweck des Evangelisten dienen, im Gekreuzigten den göttlichen Messias hervortreten zu lassen. Infolgedessen darf auch V. 26 f als messianisches Wort gelten; es kommt ihm eine heilsökonomische Bedeutung zu, wenn es nicht gar die Erfüllung einer Schriftstelle bedeutet gleich der vorausgehenden und den nachfolgenden Szenen.

2. Zum gleichen Ergebnis führt uns ein Blick auf das Innenleben Jesu am Kreuze. Wir lernen es kennen aus seinen Worten, wie sie uns aus jenen Stunden überliefert sind.

Von Jo 19,26 f zunächst abgesehen, weht aus ihnen allen ausnahmslos der gleiche Geist. In der Bitte um Verzeihung bezeugt Jesus seine Gottessohnschaft und damit seine göttliche Messianität (Lk 25,34), ebenso in seinem Trostwort an den Mitgekreuzigten (Lk 23,43), in dem er sich als den Herrn der Herrlichkeit und den Richter

über die Menschheit bezeichnet. In der Verlassenheit betet er den Anfang eines messianischen Psalmes, welcher damals in überraschender Weise an ihm erfüllt wurde (Mt 27,46, vgl. Ps 21[22],2), und von der Klage über den Durst sagt Johannes ausdrücklich, sie falle unter die Schrifterfüllung. Auch das siegreiche „Es ist vollbracht" ist ein messianisches Wort (s. unten S. 398). Dasselbe gilt von der Übergabe des Lebens an den Vater (Lk 23,46); „In deine Hände" u. s. w. stammt aus Ps 30[31],6, der die Leiden des Gerechten schildert und den Jesus durch diese Entlehnung auf sich als den leidenden Gerechten im Vollsinn anwendet. Überdies gestaltet er das Psalmwort durch das vorangestellte „Vater" zu einem letzten Zeugnis für seine Gottessohnschaft, um derentwillen er am Kreuze hängt. Auch läßt er durch diesen Vers erkennen, daß er den Tod wirklich freiwillig übernehme, wie er es Jo 10,17 f vorausgesagt.

Diese Worte fügen sich zum unwiderleglichen Beweis zusammen, daß Jesus am Kreuze nicht nur vorübergehend an seine messianische Aufgabe gedacht, sondern daß sie sein Denken und Wollen beherrscht hat. Mit ganzer Willenskraft umfaßte er sie; in ihrem Geiste litt er die Kreuzesqualen, wie die enge Beziehung mancher Worte[1]) zu seinen Leiden erkennen läßt. Übrigens hatte Jesus selbst schon früher darauf hingewiesen, daß diese Stunde den Höhepunkt seiner messianischen Tätigkeit bilden werde[2]). Es stand daher zu erwarten, daß auch sein höheres Seelenleben ganz „untertauchen" werde im Heilswerke der Welterlösung[3]).

Zu solcher Stunde sprach nun Jesus sein Wort zu Maria und Johannes. Sollte man nicht erwarten, daß auch dieses gleich den übrigen Worten etwas von der messianischen Stimmung enthielt, welche ihn damals erfüllte? Jedenfalls wäre es nicht so leicht, ein Wort von rein zeitlich-irdischer und persönlicher Bedeutung zu vereinbaren mit einer Seelenstimmung, die sich unter Beteiligung der ganzen Willenskraft auf der Höhe der göttlich-messianischen Welterlösung hielt[4]). Wenn immer möglich

[1]) Mt 27,46; Lk 23,34. 46; Jo 19,28.

[2]) Jo 12,32; die Leidensweissagungen Mt 16,21 u. s. w.

[3]) Vgl. Mk 10,38 f; Lk 12,50 βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι.

[4]) Vgl. *Legnani* 31; *J. B. Terrien S. J.*, La mère de Dieu et la mère des hommes. II.: La mère des hommes, Paris 1902, I 283 f.

wird man das Wort an die Mutter und den Jünger aus dieser Seelenverfassung heraus zu erklären haben, m. a. W. ihm ebenfalls einen messianischen Sinn zuschreiben[1]).

3. Wenden wir unsere Aufmerksamkeit auf die unmittelbare Verbindung von V. 26 f mit V. 28—30. Auch sie spricht für den messianischen Sinn der Stelle. Nach dem Worte Jesu an Johannes fährt der Text fort: καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια (27). μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ ... (28). Joh leitet den Tod des Herrn ein mit dem Hinweis auf einen Vorgang in der Seele Jesu: Jesus „wußte, daß alles vollbracht sei" (τετέλεσται). Dieser Ausdruck verlangt eine kleine Prüfung, da von seiner Bedeutung gerade an dieser Stelle viel abhängt für die Erklärung von V. 26 f.

Er begegnet uns zweimal, zuerst als Gedanke Jesu (V. 28), dann als sein Wort (V. 30). Das Nächstliegende ist, das Wort auf den Gedanken zu beziehen, so daß das zweite τετέλεσται nur der sprachliche Ausdruck des ersten rein gedanklichen τετέλεσται ist. So fassen es die Ausleger der Reihe nach, *Belser* (420—22), *Murillo* (522 f), *Schanz*[2]), *B. Weiß*[3]), *Th. Zahn* (649 f). Daraus folgt unmittelbar, daß dem Ausdruck beidemal der gleiche Sinn zukommt, wenngleich das ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή eine kleine Verschiedenheit bedingt[4]). Τετέ-

[1]) Unter andern hat auch *Alois Schäfer* (Die Gottesmutter in der Hl. Schrift[2], Münster 1900, S. 237) Jo 19,26 f mit den übrigen Kreuzesworten verglichen und daraus den Schluß auf die geistige Mutterschaft gezogen. Die obige Argumentation ist indes zum Unterschied von der des verdienten Gelehrten nicht ein bloßer Analogieschluß, sondern erschließt zuerst aus der Gesamtheit der übrigen Kreuzesworte das Gedanken- und Willenleben Jesu und erst aus diesem die Messianität von V. 26 f. Dasselbe gilt gegenüber *Legnani* (31).

[2]) *P. Schanz*, Commentar über das Ev. des hl. Johannes, Tübingen 1885, S. 559.

[3]) *B. Weiß*, Das Johannes-Evangelium[9] (Krit.-exeg. Komm. über das N. T. v. K. *A. W. Meyer*) Göttingen 1902, S. 509.

[4]) Joh nimmt beim ersten τετέλεσται nicht ganz den gleichen Standpunkt ein wie beim zweiten. Die Todesszene V. 28—30 ist nach seiner Darstellung etwas in sich Abgeschlossenes und bedeutet im ganzen wie in den Teilen (Durst, Trank, Tod) Schrifterfüllung. Als Ganzes genommen konnte sie natürlich nicht mehr in das irdische Be-

λεσται besagt nach den genannten Forschern die Erfüllung messianischer Weissagungen der Schrift. Und das stimmt. Denn das zweite τετέλεσται ist (auch) von der Klage über den Durst und vom Essigtrank ausgesagt, wie der Text selbst bezeugt: ὅτε οὖν ἔλαβεν τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς, εἶπεν· τετέλεσται. Erst auf den Essig hin — will Joh sagen — hat Jesus sein „Es ist vollbracht" gesprochen. Der Essigtrank aber fällt, wie das Ev gleichfalls ausdrücklich sagt, unter die Schrifterfüllung (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, εἶπεν· διψῶ) und so ist die Deutung gerechtfertigt, daß τετέλεσται nicht nur das Ende des Lebens, auch nicht nur die Vollendung der vom himmlischen Vater übernommenen Aufgabe, sondern ganz speziell die Erfüllung des in der Schrift vorgezeichneten Lebenswerkes bedeutet. Natürlich ist dieses nicht verschieden von der Erlöseraufgabe Jesu, die ihm Gott bestimmt hatte; sie ist damit nur unter der besonderen Beziehung zum A. T. aufgefaßt.

Es ist also sehr gut begründet, wenn man für das doppelte τετέλεσται die prägnante Bedeutung einsetzt: Erfüllung der messianischen Aufgabe gemäß der Schrift[1]). Darnach kann V. 28 umschrieben werden: Darauf wußte Jesus, daß nunmehr alles der Schrift gemäß erfüllt sei . . .

Johannes gibt ferner an, wann sich diese Erkenntnis

---

wußtsein Jesu fallen. Deshalb durfte Joh sagen, Jesus habe vor dieser letzten Szene „gewußt, daß nunmehr alles erfüllt sei". — Andrerseits blieb eben doch noch der Tod mit der ihn einleitenden Durstklage und Stillung gemäß der Schrift zu erleiden übrig. Dem tatsächlichen Erleiden des Todes ging die Willenstat voraus, durch die Jesus den Tod auf sich nahm und zwar in dem Zeitpunkt und auf jene Art, wie es die Schrift verlangte. Dieser Willensakt war bereits vollzogen, als sich Jesus durch die Klage über den Durst und durch die Labung zum Sterben anschickte. Ohne damit V. 28a die Geltung zu entziehen, konnte er jetzt in noch vollkommenerem Sinne aussprechen: τετέλεσται.

Weil diese letzte Erfüllung der Schrift als Ganzes nicht mehr Gegenstand der irdischen Erkenntnis Jesu war, hat Johannes wohl das bei ihm einzig dastehende ἵνα τελειωθῇ statt des gebräuchlichen ἵνα πληρωθῇ gewählt; damit hätte er dann nicht den Abschluß des schriftgemäßen Erlösungswerkes schlechthin bezeichnet, sondern dessen letzte Vollendung und Krönung durch den Tod.

[1]) Τελεῖν in der Bedeutung: die messianischen Schriftstellen erfüllen, findet sich auch Lk 18,31; 22,37; AG 13,29.

in der Seele Jesu einstellte: μετὰ τοῦτο εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται.

Weil nämlich τετέλεσται schon zeitlich bestimmt ist (ἤδη, erst im betreffenden Augenblick, nicht früher), zieht man μ. τ. besser zu εἰδώς (*Zahn* 649). Aber da beide Zeitwörter auf denselben Gegenstand gehen, das eine von der subjektiven, das andere von der objektiven Ordnung aus, und beide Gesichtspunkte einander entsprechen, macht die Verbindung des μ. τ. mit τετελ. (statt mit εἰδώς) nicht viel aus.

Welches ist nun der terminus a quo für die mit μ. τοῦτο bezeichnete Zeitfolge? Nach *A. Maier*[1]) bezeichnen μετὰ τοῦτο und μετὰ ταῦτα keine unmittelbare Aufeinanderfolge. Auch *P. Schanz* ist dieser Ansicht (S. 558). Und neuestens noch schiebt *G. Dalman*[2]) zwischen das Wort Jesu an die Mutter und sein „Ich dürste" die Verfinsterung ein mit dem Ruf der Verlassenheit. Diese Auffassung dürfte nicht zurecht bestehen, denn Johannes verrät eine große Genauigkeit in der Verwendung der Demonstrativa τοῦτο und ταῦτα. Ersteres steht im Ev. durchgängig für eine Einheit, während letzteres fast immer eine Mehrzahl zusammenfaßt. Dieser Unterschied überträgt sich auch auf μετὰ τοῦτο und μετὰ ταῦτα. Μετὰ τοῦτο bezeichnet die Aufeinanderfolge zweier Einzelhandlungen, auch wenn sie mitten in einer Erzählung stehen wie Jo 11,7 und 11,11, und zwar die unmittelbare Folge. Das beweist deutlich die dritte Stelle 2,12[3]), wo Joh gegen einen Ungenannten eine genauere Abfolge der Ereignisse zu Beginn der öffentlichen Tätigkeit Jesu bieten will; darum die gehäuften Orts- und Zeitangaben 2,11—13[4]). Ganz anders ist die Verwendung von μετὰ ταῦτα.

[1]) *A. Maier*, Comm. über das Ev. des Johannes, Freiburg 1845, II 381.

[2]) *G. Dalman*, Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passahmahl, am Kreuz. Leipzig 1922, S. 182.

[3]) Als Einheit ist bei Joh das Wunder aufgefaßt 4,54; 12,18; τοῦτο dürfte 2,12 auch aus diesem Grunde ausschließlich das Kanawunder betreffen.

[4]) Für den Beweisgang würde an sich die Unmittelbarkeit in der Erzählungsreihe genügen. Doch wird die unmittelbare Aufeinanderfolge der Ereignisse in der objektiven Ordnung dem Text besser ge-

Damit faßt der Schriftsteller vieles zusammen und überbrückt oft eine längere, nicht näher bestimmbare Zeitspanne (3,22; 5,1. 14; 6,1; 7,1; 13,7)[1]). In diesem Unterschied liegt eine gute Erklärung für die Wahl von μετὰ τοῦτο in V. 28 und μετὰ ταῦτα in V. 38 unseres Kapitels. Hier faßt Johannes zusammen, was sich am toten Jesus begeben hat, ohne daß er behaupten will, der Besuch des Ratsherrn bei Pilatus habe unmittelbar nach dem Lanzenstoß stattgefunden; in V. 28 hingegen greift der Evangelist nur auf die von ihm unmittelbar zuvor erzählte Begebenheit zurück und läßt durch diese Wendung ein herrliches Licht auf Jesu Messianität sowohl wie auf seine Pflichttreue im Dienste des Vaters fallen. Die letzte Einzelheit, besagen die Worte des Evangeliums, ist an Jesus in Erfüllung gegangen, und Jesus seinerseits hat seine Seele nicht eher dem Vater zurückgegeben, als bis er auch das Letzte, was ihm noch zu erfüllen übrig blieb, vollendet hatte. Es leuchtet ein, daß dieser Sinn der Anfangsworte von V. 28 trefflich mit der Tendenz des johanneischen Leidensberichtes übereinstimmt.

Damit ist der Schluß aus der sprachlichen Erörterung auf die Verbindung von V. 27 mit V. 28 bereits ausgesprochen. Τοῦτο bezieht sich einzig auf das zuletzt erzählte Begebnis am Kreuze, auf das in V. 26 berichtete Wort Jesu und ist zugleich ein Teilobjekt zu τετέλεσται. Dieses Zeitwort begreift folglich auch V. 26 f in sich und gibt ihm Anteil an seiner Bedeutung: Erfüllung des messianischen Werkes, wie es die Schrift verlangt. „Weib, sieh da deinen Sohn! — Sohn, sieh da deine Mutter!", kann also nicht völlig erklärt werden, wenn man die Stelle nicht im Lichte messianischer Schrifterfüllung betrachtet. Das Wort ist mes-

recht. Diese unmittelbare Folge schließt nicht jedwede Zwischenzeit aus, sondern nur ein Ereignis von gleicher Art und Bedeutung wie diejenigen, deren Aufeinanderfolge hervorgehoben wird. — Soviel ich sehe, hat kein Exeget μ. τοῦτο in 19,28 auf 27b bezogen. Es handelt sich hier eben um das, was Jesus unmittelbar berührte, was er tat und litt; auch dürfte Joh kaum vor dem Hinscheiden Jesu Maria zu sich genommen haben.

[1]) *E. A. Abbot*, Johannine Grammar, S. 291 f (n. 2394).

sianisch und muß in irgend einem Schriftwort ein Fundament haben.

Freilich fehlt unserem Doppelvers 26 f zum Unterschied von den Stücken 23 f, 28—30, 31—37 eine Wendung wie: damit die Schrift erfüllt würde. Dieser Mangel ist jedoch, wie aus dem Gesagten erhellt, nur scheinbar; die Verknüpfung von V. 26 f mit dem Folgenden gleicht ihn vollständig aus. Vom Standpunkt des Lieblingsjüngers aus läßt sich eine derartige mehr versteckte Redeweise sehr leicht begreifen. Es mochte seinem Zartsinn widerstreben, offen zu sagen, er selbst sei damals Gegenstand einer Schrifterfüllung geworden, als sein göttlicher Meister am Kreuze die Welterlösung vollzog. Auch um der Leser willen sprach er dies nicht offen aus. Er verdeckte die Würde, die in ihren Augen aus der an ihm erfüllten Schrift auf seine Person notwendig überströmte, wie er überhaupt im ganzen Ev. seinen Namen verborgen hat. — Leider ist die Schriftstelle nicht namhaft gemacht, welche der Evangelist im Worte Jesu an die Mutter und ihn erfüllt sah. Doch bildet das keinen Grund gegen die Messianität der Stelle, wie ein Blick auf die Verse 28—30 beweist.

4. Eine gesonderte Behandlung verdient die weitverbreitete Auslegung, welche in Jo 19,26 f nur die Erfüllung der Kindespflicht sieht. Gewiß hat Jesus durch die Übergabe seiner Mutter an den Jünger seine Kindesliebe und -Pflicht betätigt; damit verträgt sich aber noch ganz gut ein messianischer Sinn. Oder konnte die Erfüllung der Kindespflicht nicht in die messianische Sphäre erhoben werden? Es wird die Aufgabe des zweiten Teiles der Untersuchung sein, zu prüfen, ob der messianische Sinn aus diesem Gedanken allein hinreichend bestimmt werden kann (n. 6). Daß man hingegen ohne Zuhilfenahme messianischer Gedanken V. 26 f nicht erklären kann als bloße Erfüllung der Kindespflicht gegen die Mutter, sei hier kurz gezeigt.

Man mag diese Pflicht rein natürlich-ethisch fassen, oder, wie es für Jesus entsprechender scheint, eine vorbildliche Erfüllung des göttlichen Gebotes (Ex 20,12) fordern: in jedem Fall erschwert man damit das Verständnis seines Wortes. Oder war es edle, gar vorbildliche Kindesliebe, mit der Versorgung der eigenen Mutter bis zur Stunde der äußersten Not zu warten? Jesus konnte ja in seiner furchtbaren Lage gerade noch das Allernötigste an-

ordnen[1]). Dazu kommt, daß ihm zum voraus alle künftigen Ereignisse genau bekannt waren (Jo 18,4). Umso mehr durfte man erwarten, daß er beizeiten für Maria Fürsorge treffen werde. Warum hat er es nicht getan?

*G. Dalman* führt Beispiele an (181 f), wo Gekreuzigte der Gattin erst am Todespfahl den Scheidebrief ausstellen hießen. Für Jesu Verhalten folgt daraus nicht viel. Im allgemeinen wußten die zum Kreuz Verdammten, daß ihrer eine längere Leidenszeit harrte (Mk 15,44; Jo 19,31 f) und ihnen Kraft genug übrig blieb, an ihr Weib zu denken. Ob aber die Mehrzahl der Gekreuzigten erst am Kreuz für die Gattin gesorgt hat, darf man billig bezweifeln. Und bei manchem der noch übrig bleibenden Fälle mag der Wunsch des Unglücklichen, das Eheweib zu seinem Trost bei sich zu haben, ausschlaggebend gewesen sein. Denn wenn die Einwilligung in die Scheidung vor der Kreuzigung erfolgte, lag für ein schwächeres Gemüt die Versuchung zu nahe, einem neuen Gatten nachzusinnen, statt dem bisherigen in der überaus beschämenden Lage beizustehen bis zum Tod. Daß die rechtliche Scheidung erst nach erfolgtem und sichergestelltem Tode eintrat (*Dalman* 170), ändert hieran nichts. — Bei Jesus handelte es sich um die Mutter. Ihre sittliche Größe bürgte für ihre Treue. Vor allem aber gab ihr Jesus nicht Handlungsfreiheit wie die gekreuzigten Gatten ihren Gattinnen, sondern verband sie mit dem Jünger. Gab es da nichts zu ordnen in Vermögensangelegenheiten und mancherlei Wenn und Aber vorwegzunehmen? Warum denn gerade Johannes und nicht die Verwandten Jesu? So darf und muß man fragen, wenn das Wort sich innerhalb des Natürlich-Ethischen und des Sinaigebotes hielt.

Was Jesus mit seiner Mutter vornahm, weicht ab von der gewöhnlichen Handlungsweise der Menschen, so gewiß, als niemand bei Voraussicht so furchtbarer Dinge, wie sie über Jesus kamen, die zeitliche Versorgung der eigenen Mutter bis zur letzten Lebensstunde aufschiebt. Jesus hatte für sein Verhalten offenbar andere, nicht in seiner natürlichen Stellung zur Mutter ruhende Gründe.

Dieses Dunkel hellt sich mit einem Schlage auf, wenn man Jesu Wort mit der oben aufgezeigten messianischen Bedeutung zusammenhält. Jesus stellte die Übergabe Marias zu zeitlicher Versorgung in den Dienst der Welterlösung und erhob sie zu einer messianischen, heilsöko-

[1]) Vgl. *Legnani* 29 f. *Terrien* 284.

nomischen Handlung. Das würde hinreichen zum Verständnis, warum er mit der Übergabe solange warten konnte, selbst wenn sich die messianische Bedeutung nicht näher bestimmen ließe.

Erst wenn das Wort an die Mutter in seiner messianischen Bedeutung gewürdigt wird, tritt es ferner in volle Harmonie mit den übrigen Worten Jesu an Maria oder oder über Maria. Nach dem einstimmigen Zeugnis aller Evangelien hat der Heiland in seinem öffentlichen Leben, wie schon als Zwölfjähriger im Tempel, die natürliche Sorge und Liebe gegen seine Mutter durchweg seinem Messiasberuf untergeordnet, selbst dann, wenn man eine Berücksichtigung des natürlichen Bandes hätte erwarten mögen (Lk 2,41—51; 11,28; Mk 3,31—35; Jo 2,3—5), Nur so stimmt auch das Wort zu der eminent messianischen Stunde und Stimmung am Kreuze.

Noch ein Gedanke verdient Erwägung: Wenn Jesus für die Zukunft seiner Mutter überhaupt nicht gesorgt hätte, wäre sie wohl zu Schaden gekommen? Es liegt doch zu nahe, daß die frommen Frauen, die in Marias Gesellschaft unter dem Kreuze ausharrten, bei ihrer Hingebung an Jesus und ihren nicht unbedeutenden Mitteln (Lk 8,2 f) die Sorge für sie übernommen hätten; tatsächlich hat dies ja wohl die Mutter des Zebedaiden getan[1]). Hieraus ergibt sich abermals, daß die Übergabe am Kreuze aus Gründen erfolgte, welche einer höheren Ordnung als der irdisch-zeitlichen angehörten[2]).

5. Man wird einwenden, Johannes selbst habe im Worte Jesu nichts anderes gefunden als den Auftrag, für den Lebensabend Marias zu sorgen; das beweise V. 27b. Richtig wird schon sein, daß er unter dem Kreuze nichts anderes als das herausgehört hat. Allein später hat er immer tieferes Verständnis für die messianischen Wege Jesu und vollere Erkenntnis der Schrift und ihrer Erfüllung geschöpft (Lk 24,25—27; 24,44—46; Jo 2,17—22; 7,39; 12,12—16). So wurde der Weg frei, daß er allgemach auch im Worte des Herrn an Maria und an ihn einen tieferen Sinn finden konnte. In der Tat verdanken wir denn auch diesem Wandel in der Erkenntnis des Apostels die

[1]) Mt 27, 56; Mk 15,40 f; Lk 8,2—3 und AG 1,14.
[2]) Vgl. *Legnani* 29.

doppelte Auslegung, die er im Ev. bietet. Zunächst hatte er das Wort rein materiell aufgefaßt, wie die Bemerkung zeigt: „Seit jener Stunde nahm sie der Jünger zu sich". Später jedoch hat er in dieser materiellen Übergabe den heilsgeschichtlichen Sinn erkannt und im Ev. zum Ausdruck gebracht, wie oben gezeigt wurde (n. 1 u. 3).

Gerade der Wandel, den selbst Joh durchmachen mußte, läßt erkennen, weshalb Jesus ihn für die Obsorge auserwählt hat. Wenn er auch für den Augenblick den tiefen Sinn der Übergabe nicht erfaßte, so war er doch durch seine kontemplative Veranlagung zum schließlichen Verständnis jedenfalls besser befähigt als die andern Apostel, von den „Brüdern" Jesu ganz zu schweigen.

Die Frage, ob Joh in den Worten seines Meisters einen ersten und zweiten, einen direkten und indirekten Sinn entdeckt habe, gehört nicht hierher. Sein Ev. und seine Briefe zeigen jedenfalls, daß er zur Zeit ihrer Abfassung längst gelernt hatte, mit den Worten Jesu viel reichere Begriffe zu verbinden, als wir es zu tun gewohnt sind (vgl. die Rede vom Abbrechen des Tempels Jo 2,19—22, die Verwendung von Ausdrücken wie „Leben - Tod", „Auferstehung", „Erkennen" u. s. w.).

Aus all dem geht hervor, daß das Wort der Fürsorge Jo 19,26 f über die Schranken natürlicher Ethik und allgemeiner jüdisch-religiöser Sittlichkeit hinausgreift. Eine Übergabe Marias in des Jüngers Obsorge liegt zwar vor, steht aber im Dienste einer Idee höherer, heilsgeschichtlicher Ordnung. Erst aus dieser Idee heraus läßt sich die Übergabe verstehen.

## II.

Bisher war von einer messianischen Bedeutung im allgemeinen die Rede; im folgenden soll versucht werden, sie näher zu bestimmen und wenn möglich auch den Schrifttext zu ermitteln, der dem Evangelisten zufolge im Worte des Heilandes seine Verwirklichung gefunden hat. Manches wird überdies das bisher gewonnene Ergebnis bestätigen. — Um die messianische Bedeutung näher bestimmen zu können, bedarf es einer möglichst eingehenden Untersuchung des Wortes Jesu. Es nach jeder Rücksicht hin zu erwägen, ist man berechtigt einerseits durch die hochbedeutsame Stunde, in der es der Welterlöser ge-

sprochen, andrerseits durch die Sorgfalt des Evangelisten, die sich im ganzen Ev. und in hervorragender Weise im Leidensbericht kundgibt.

6. Eine auffallende Eigenschaft des Wortes ist seine Doppelgliedrigkeit. Wie verhält sie sich zur Übergabe Marias an Johannes zu zeitlicher Pflege, den messianischen Sinn im allgemeinen vorausgesetzt? Bedurfte es des zweigliedrigen Wortes, um diese Übergabe, für Maria und Johannes verständlich, auszusprechen? Es scheint nicht, wie jeder leicht erkennt, wenn er das an Maria gerichtete Wort wegdenkt. Das Wort an Johannes allein hätte in der Form, in welcher es überliefert ist, hierzu vollständig ausgereicht.

Das erhärten die Gegenstücke aus der zeitgenössischen Literatur, welche *Wettstein* anführt[1]). Polykrates von Samos übergab einst reicheren Bürgern die Mütter der im Krieg Gefallenen zur Obsorge πρὸς ἕκαστον λέγων· ὅτι μητέρα σοι ταύτην δίδωμι. Jesus sprach zu Johannes: „Sieh da, deine Mutter!" Beide Worte drücken einen dreifachen Wunsch aus: Die Bürger und Johannes sollten für den Lebensabend der ihrer Söhne beraubten Frauen sorgen: sie sollten das aber nicht rein materiell tun, sondern mit Liebe und Hingebung wie Söhne; die also Versorgten ihrerseits sollten in ihren neuen Pflegern einen Ersatz für die verlorenen Söhne finden oder doch wenigstens deren Liebe mit mütterlicher Zuneigung erwiedern. Dieser letzte Gedanke ist nicht so direkt ausgesprochen wie die ersten zwei, aber doch eine selbstverständliche Folge aus jenen, der sich niemand entschlagen konnte. Was Polykrates zu den Bürgern und Jesus zu Johannes sprach, reichte vollständig aus, um Schützern und Schutzbefohlenen das neue Fürsorgeverhältnis unzweideutig und klar zu eröffnen. — Ähnliches gilt von der testamentarischen Verfügung des Eudamidas aus Korinth: Ich hinterlasse dem Aretaios (einem Freund, nicht den selbstsüchtigen Verwandten) meine Mutter zur Ernährung und Pflege. Auch hier liegt der Wunsch vor, die Mutter für den Lebensabend in guten Händen zu sehen, ein Wunsch, für die Mutter und den Beschützer und die Verwandten unzweifelhaft ausgedrückt

[1]) *Jo. Jac. Wetstenius*, Novum Testam. Graecum, Amstelaedami 1751, I S. 955 z. Stelle. Den ersten Beleg entnimmt er den Proverbia Plutarchi adscripta Zenobio 564, den zweiten aus Lucian Toxaris 22, auf den auch *W. Bauer* verweist (Johannes. Handb. z. N. T. II 2. Tübingen 1912, S. 174).

in dem einen kurzen Wort an jenen, der die Last der Verpflegung zu leisten hatte.

Jesus hat sich jedoch nicht begnügt mit dem Wort an Johannes, sondern eigens auch Maria angesprochen. Wenn er, von der messianischen Bedeutung abgesehen, im Wesen dasselbe sagen wollte wie Polykrates und Eudamidas, warum gab er sich nicht zufrieden mit dem Wort an Johannes? Entweder eignet also dem Doppelwort ein reicherer Gehalt, der sich mit der Übergabe Marias in die Obsorge des Jüngers trotz ihrer messianischen Bedeutung nicht erschöpft, oder das Wort an Maria war überflüssig, mindestens eine entbehrliche Fülle des Ausdruckes — und das ist nicht leicht anzunehmen.

Dieser Annahme widerspricht nicht nur die Stunde grauenhafter Qualen und die geistige Höhe des Sprechenden, dem widersteht vor allem seine messianische Einstellung. Alle übrigen Worte am Kreuze sind trotz ihres messianischen Gepräges äußerst kurz gefaßt; soll sich Jesu dazu verstanden haben, mit Rücksicht auf das zeitliche Wohl Marias ein überflüssiges Wort zu sprechen? Freilich ist sowohl das Wort an Maria wie jenes an Johannes so knapp als möglich; wenn sie indes zusammengenommen nicht mehr sagen als das eine an Joh, so ist eben dasjenige an Maria überzählig.

Selbst wenn man also die Übergabe Marias in den Schutz des Jüngers als messianisch gelten läßt, reicht sie nicht aus zur Erklärung des doppelgliedrigen Wortes, somit auch nicht zur endgültigen Näherbestimmung des messianischen Sinnes. Denn dieser fordert den Vollgehalt eines Wortes nach seinem logischen Sinn und vermag aus sich eine logische Lücke nicht zu füllen.

7. Ebensowenig wie in der Übergabe geht die heilsgeschichtliche Bedeutung auf in der Tröstung der Mutter. Der Grund ist der nämliche: die Tröstung füllt den logischen Umfang des Doppelwortes nicht aus. Zu trösten war auch die Absicht des Polykrates und Eudamidas, und doch haben sie den Trost klar genug in dem einen Wort an jene ausgesprochen, denen die Last der Fürsorge oblag. Der Trost fordert somit auch bei Jesus nur die Anrede an Johannes; das Wort an Maria macht er entbehrlich.

Allerdings muß zugestanden werden, daß die Anrede an Maria die Trostkraft des Wortes verstärkte. Jesus hatte

alsdann nicht bloß seiner Mutter gedacht und für sie gesorgt, sondern ihr auch ein letztes Wort geschenkt, einen letzten Gruß entboten. So ließe sich indes nur erklären, warum er sie nebst Johannes angeredet habe, aber nimmermehr, warum er sie so angesprochen. Und doch ist man vollauf berechtigt, bei Jesus nicht nur zu berücksichtigen, daß er zu Maria gesprochen, sondern auch, was er zu ihr gesagt. Gerade der Inhalt des Wortes beweist aber, daß die Tröstung der ausschlaggebende Grund dazu nicht gewesen sein kann. Das geht hervor aus dem vollständigen Parallelismus der Worte an Maria und Johannes.

Auch ohne die außerbiblischen Parallelen ist es klar, daß das Wort an Johannes einen Auftrag an diesen enthielt. Indem Jesus zu ihm sprach: „Sieh da deine Mutter!" teilte er ihm mit, wie er Maria künftig einzuschätzen, welches Verhalten er ihr gegenüber einzunehmen habe. An dieser Deutung zweifelt niemand. — Nun vergleiche man damit das Wort an Maria: „Weib, sieh da dein Sohn!" Ein vollständiger Gleichklang, nur vermehrt um die Anrede, von der hier abgesehen werden darf. So wenig Auffallendes die Form des einzelnen Wortes an sich tragen mag, zwei so gleichmäßig gebaute Worte fügen sich nicht von selbst zusammen, ihr Gleichklang entspringt der bewußten Absicht des Redenden und dient ihm als Mittel, seine Gedanken auszusprechen.

Der Parallelismus der Form läßt seiner Natur entsprechend erkennen, daß auch zwischen dem Inhalt der beiden Glieder, um den es sich zunächst handelt, eine gewisse Gleichartigkeit bestehe, soweit es dessen Eigenart zuläßt. Worte von der Form des hier besprochenen drücken ein Wechselverhältnis (ein korrelatives, reziprokes Verhältnis) aus.

Das ist nichts Neues. Bei der Erklärung anderer Worte Jesu, welche um nichts oder nur um wenig umfangreicher sind als Jo 19, 26 f. hat man längst die im Parallelismus der Form liegende Näherbestimmung des Gedankens verwertet. So z. B. für Mt 11,27[1]; Jo

[1]) Vgl. *G. Dalman*, Die Worte Jesu I., Leipzig 1898, der aus dem Parallelismus die „Gegenseitigkeit vollkommenen Erkennens" herausliest (S. 232); *J. Niglutsch*, Comm. in Ev. S. Matthaei[3], Tridentini 1912, S. 92 f; *Ph. Schumacher*, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mt 11,27 (Lc 10,22) 134 f; *L. Kopler* in der gründlichen Abhandlung

10,14—15[1]); 17,10. 21. 23[2]). Große Ähnlichkeit in der Form besteht zwischen diesen Johannesstellen und der außerbiblischen Mysteriensprache[3]); so läßt folgende Stelle aus einem Zaubergebet keinen Zweifel über den Wert des Parallelismus: σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ — τὸ σὸν ὄνομα ἐμὸν καὶ τὸ ἐμὸν σόν — ἐγὼ γάρ εἰμι τὸ εἴδωλόν σου. Der letzte Stichus klingt wie eine Erläuterung der voraufgehenden gleichgeformten Doppelworte; sie bezeichnen die „Gleichheit und Identität", wie *Reitzenstein* bemerkt. Es ist jedenfalls keine Willkür, wenn zur Erklärung des Wortes Jesu dessen Gleichbau herangezogen wird[4]).

Das Wort an Maria muß also mutatis mutandis dasselbe bedeuten wie das Wort an Johannes; es besagt nicht so sehr, was sie vom Jünger empfangen werde, sondern bestimmt, wie sie ihn fürderhin einzuschätzen und sich ihm gegenüber zu verhalten habe. Jesus eröffnet ihr eine neue Pflicht gegenüber dem Jünger. Das klingt freilich nicht wie eine Tröstung. Mochte es ein Trost sein, daß ihr in Johannes ein Stellvertreter ihres sterbenden Sohnes gegeben wurde — die förmliche Aufforderung, dem

---

„Die ‚johanneische' Stelle bei den Synoptikern und die Gottessohnschaft Jesu Christi", Theol.-prakt. Quartalschr. Linz 66 (1913) 307.

[1]) Vgl. *W. Bauer* 103, der auf die gleich im Text anzuführende Parallele aus der Mysterienliteratur hinweist; *Th. Zahn* 415. *Knabenbauer* 343.

[2]) *W. Bauer* 155, der Jo 17,10 „völlige Gütergemeinschaft" ausgesprochen findet, *Knabenbauer* S. 512 u. 514, *Th. Zahn* 604. *E. Norden*, Agnostos Theos, Leipzig 1913, S. 351, sagt über Jo 17,10 und ähnliche Stellen: „Diese dyadischen (d. i. zweiteiligen) Formeln sind ihrerseits eine das Reziprozitätsverhältnis (d. i. Wechselverhältnis) hervorhebende Zerlegung der monadischen (d. i. eingliedrigen) 10,30 ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν". Ähnlich beurteilt er Jo 17,21. 22 f.

[3]) *R. Reitzenstein*, Poimandres. Leipzig 1904, S. 21, vgl. 245.

[4]) Alle diese Stellen weichen von Jo 19,26—27 insoferne ab, als sie Urteile und Aussagen sind, während unser Doppelwort seiner inneren Bedeutung nach einen Willensentschluß ausspricht; doch ist dieser ebenfalls in eine Aussage eingehüllt. *P. Schanz* (l. c. 558) betont ebenfalls den Parallelismus in Jo 19,26 f, wenn er auch bei der materiellen Deutung stehen bleibt: „ἴδε. . . korrespondiert genau mit den Worten an Maria. Das Mutter- und Kindesverhältnis ist durchaus parallel. Die Mutter soll bei ihm, als einem Sohne Schutz finden, er soll sie als Sohn beschützen". *Sch.* kommt über eine Bedeutung nicht hinaus, die den Jünger einseitig belastet.

Jünger eine Mutter zu sein, wird niemand als Trost bewerten. Die Tröstung kann also sicher nicht der Hauptzweck für Jesu Wort an Maria gewesen sein.

8. Der Parallelismus der Form bringt uns auch der positiven Lösung der Aufgabe näher. Jesus hätte ihn gewiß nicht angewandt, nur um ein Fürsorgeverhältnis und die Tröstung der Mutter auszudrücken. Dazu eignete sich diese Form weniger als jede andere; was sie zunächst aussprach, mußte Maria und Johannes gleichmäßig berühren, während Tröstung und Fürsorge einseitig den Jünger belasteten. Wir brauchen uns nicht lange umzusehen nach dem nächsten Sinn: die Ausdrücke „Sohn", „Mutter" zeigen den Weg. Jesus hat mit dem zweifachen Wort in erster Linie ein Wechselverhältnis zwischen Mutter und Sohn ausgesprochen, welches fortan Johannes mit Maria verband. Daß Maria dem Jünger zur zeitlichen Obsorge übergeben wurde, daß Jesus sie trösten wollte, das alles war dieser einen Hauptidee untergeordnet. In ihr spricht sich eine gleichmäßige Übergabe des Jüngers an Maria und Marias an den Jünger aus; diese wechselseitige Übergabe begründet ein Mutter- und Sohnverhältnis, welchem auf beiden Seiten gleiche ethische Pflichten entsprechen. Nur so wird man dem Wortlaut mit seinem strengen Parallelismus gerecht; man soll nur den vom Evangelisten überlieferten Ausdrücken ihren natürlichen und vollen Sinn lassen!

Mancher Punkt gewinnt durch diese Erklärung eine gute Lösung. Da ein Mutter-Sohnverhältnis Maria und Johannes in gleicher Weise betraf, versteht man die Doppelgliedrigkeit mit ihrem strengen Gleichklang. Zudem kommt die Gruppierung der beiden Worte, wenn wir von einer solchen reden dürfen, zur Geltung. Obgleich das Mutter-Sohnverhältnis wechselseitig (korrelativ) ist und beide Personen zugleich umfaßt, nimmt es seinen Ausgang doch von der Mutter, da es in ihr wurzelt. Es entsprach also ganz dem Inhalt, wenn Jesus Maria zuerst anredete. Er brachte eben einen Gedanken vor, der in erster Linie sie betraf, er enthüllte ein Verhältnis, dessen Ausgangspunkt

in ihr lag und dessen Hauptaufgabe ihr zufiel[1]). Selbstverständlich verband sich damit die Ehrung der Mutter: es geziemte sich, daß sich Jesus zuerst an sie wandte, dann erst an Johannes.

Viel weniger würde die Erklärung befriedigen, der Parallelismus ziele nur auf die wechselseitige Liebe ab, die nach Jesu Willen notwendig mit dem Fürsorgeverhältnis verbunden war. Daß Jesus den Jünger ausdrücklich auf die Kindesliebe hinwies, läßt sich begreifen: daß er es seiner Mutter gegenüber getan haben soll, ist unerträglich. Oder besaß Maria nicht Edelsinn genug, die kindliche Sorge des Jüngers mit mütterlichem Wohlwollen zu erwidern? Die Wechselseitigkeit der Liebe war also nur eine natürliche Folge des Fürsorgeverhältnisses; Maria daran zu erinnern wäre überflüssig, ja sogar unzart gewesen.

9. Wie verhält sich nun das Mutter-Sohnverhältnis zur Messianität des Wortes? Dieses Verhältnis ist die gesuchte Näherbestimmung des messianischen Sinnes. Wenn nämlich irgend etwas messianisch ist im Worte Jesu, dann ist es gewiß jene Bedeutung, welche seinen nächsten logischen Gehalt erschöpft, und als diese Bedeutung hat sich die wechselseitige Übergabe Marias und und Johannes als Mutter und Sohn herausgestellt. Das Wort Jesu enthüllt somit ein messianisches Mutter-Sohnverhältnis zwischen Maria und dem Jünger, oder kürzer: eine messianische Mutterschaft Marias gegenüber Johannes.

Umgekehrt aber dient die Messianität dazu, diese Mutterschaft etwas genauer zu fassen. Zunächst folgt aus der messianischen Bedeutung, daß diese Mutterschaft nicht der natürlichen Ordnung angehört, sondern einen Ausschnitt aus dem übernatürlichen Erlösungswerke Christi darstellt. Es tut deshalb der Tatsache des neuen Verhältnisses keinen Eintrag, wenn es eines zeitlich-irdischen Zweckes entbehrt. Jesus hat zwar durch sein Wort auch die Tröstung seiner Mutter und ihre zeitliche Versorgung durch Johannes angestrebt, doch sind diese beiden Elemente nach dem S. 405—09 Gesagten dem Mutter-Sohnverhältnis, also dem eigentlichen messianischen Sinne untergeordnet ohne selbständige Bedeutung. Sie nehmen sich im ganzen Gedankengefüge aus

[1]) *Legnani* 31 f.

wie die materielle sinnlich erfaßbare Grundlage, über der sich erst der eigentliche Bau des messianischen Verhältnisses erhebt, wie das sichtbare Zeichen oder Symbol für die unsichtbare übernatürliche Mutterschaft Marias.

Die heilsgeschichtliche Natur führt uns noch einen Schritt weiter. Sie scheint zu fordern, daß das Mutter-Sohnverhältnis nicht durch Maria und Johannes abgeschlossen werde, sondern sich auf alle jene erstrecke, welche in Jesus ihren Erlöser anerkennen. Das Wort Jesu war ja kein Akt privat-persönlicher Art, sondern sein Vermächtnis[1] als Messias und Welterlöser, muß also irgendwelche Beziehung haben zu allen Gläubigen. Auch da gilt, daß diese Beziehung den Kern des Wortes Jesu in sich begreifen muß, also auf die Mutterschaft Marias geht. Die heilsökonomische Mutterschaft verbindet daher kraft ihrer messianischen Natur Maria irgendwie mit allen Gläubigen, sie muß in irgendeinem wahren, wenn auch übernatürlichen Sinn deren Mutter sein. Damit stimmt trefflich zusammen, daß Jo 19,26 zum Unterschied von den andern Kreuzesworten keine Selbstoffenbarung Jesu bietet, sondern einen wechselseitigen Auftrag für die Zukunft, die Eröffnung eines übernatürlichen Verhältnisses als dauernde Einrichtung besagt. Auf das Dauernde, Beharrende weist auch die symbolische Seite hin. Die aus der Übergabe Marias in die kindliche Sorge des Jüngers naturhaft erfließende gegenseitige Liebe und Tröstung begründen einen Zustand dauernder Zusammengehörigkeit — ein gutes Abbild des höheren, immerdauernden Mutter-Kindesverhältnisses zwischen Maria und den Gläubigen.

In diesem Lichte erscheint der Liebesjünger nicht lediglich als Privatperson; an ihm wird zum erstenmal die messianische Mutterschaft Marias geoffenbart, welche in der Folgezeit alle Christgläubigen umfassen sollte. Johannes verkörperte insoferne die gesamte messianische Gefolgschaft Jesu.

[1] *Dalman*, Jesus-Jeschua 181 f.

## III.

Diese Folgerungen aus den bisher gewonnenen exegetischen Ergebnissen gewinnen an Beweiskraft, wenn wir Umschau halten nach der Schriftstelle, die dem Evangelisten zufolge Jo 19,26 f zugrunde liegt. Vorausgesandt sei eine Untersuchung über die vielbehandelte Anrede „Weib".

10. Man verbindet bisweilen Jo 19,26 f mit Gen 3,15 und hebt besonders hervor, daß an beiden Stellen das Wort „Weib" zu lesen sei als Bezeichnung der Mutter Jesu; also sei M. die zweite Eva. Damit gilt der Schriftbeweis für die geistige Mutterschaft Marias als geliefert; Jo 19,26 f ist in die Reihe der schrifterfüllenden Ereignisse gestellt und dient nun als Träger für die weitest-reichenden Spekulationen. Ohne einzelnen Beweisstücken innere Wahrheit abzusprechen, wird man diesen Beweisgang als Ganzes doch dürftig nennen müssen. Ehe „Weib" in Jo 19,26 so ohne weiteres mit „dem Weibe" Gn 3,15 zusammengestellt wird, ist zu untersuchen, welche Bedeutung dieser Anrede in der Jo-Stelle, abgesehen von jener Verbindung eignet.

Jeder Kommentator des Jo-Ev fühlte sich bisher genötigt, einiges zur Erklärung der Anrede „Weib" in Jo 19, 26 (und 2,4) zu sagen. Die katholischen Exegeten vor allem heben immer wieder zwei Gedanken hervor: Der Ausdruck Weib bedeutet nichts Verächtliches, er ist im Gegenteil ehrend[1]) — doch liegt in ihm ein trennendes Moment.

Es läßt sich nicht leugnen, daß in der Anrede „Weib" eine Härte liegt, etwas Befremdendes, Trennendes, denn sie verdrängt den zu erwartenden Mutternamen und bedeutet somit die Vorenthaltung der Anrede „Mutter". Zur Erklärung dieser Tatsache hat man eine ganze Reihe

[1]) So *Calmes* 166, *Corluy* 74 zu Jo 2,4 „fortasse... ad maiorem reverentiae significationem". *Knabenbauer* 557, *A. Maier* I 250 „bisweilen liebevoller Ausdruck ‚gute Frau'", *Schanz* 147, *Seisenberger* 35, *Tillmann* 61, *F. X. Pölzl*, Kurzgef. Komm. z. Ev. des hl. Johannes[3], Graz 1914, 54; Bedeutung „Herrin". *B. F. Westcott*, The gospel according to St. John, London 1903, 38: „Höfliche Rücksicht, ja Zärtlichkeit".

von Gründen ins Feld geführt, zumeist bei der Behandlung von Jo 2,4; auf diese Stelle wurde dann bei der Erklärung von Jo 19,26 verwiesen. Ob das der richtige Weg war zum Verständnis von Jo 19,26?

Jo 2,4 lehnt Jesus nach der Mehrzahl der Ausleger die Einmischung der Mutter in seine messianische Berufstätigkeit ab; 19,26 dagegen drückt er nach einigen[1]) durch die Anrede „Weib" aus, daß mit dem Tod das frühere Verhältnis zwischen ihm und ihr aufhöre. Eine wenig wahrscheinliche Deutung, denn Maria ist und bleibt seine Mutter und er ihr Sohn; was soll der Tod daran ändern? Andere[2]) meinen, Jesus spreche den vollen Verzicht aus auf Maria, um ganz ungeteilt dem Erlöserberuf sich widmen, um losgelöst von allem den Opfertod auf sich nehmen zu können. Auch diese Deutung befriedigt nicht. War es denn überhaupt noch möglich, sich mehr von der Mutter zu trennen, als es Jesus im Lehramte getan? Er hat ja bisweilen förmlich protestiert dagegen, daß man seine irdische Mutter nenne (Mk 3,33 f; Lk 11,28), hat in seinem messianischen Tun keine Rücksicht auf sie genommen (Lk 2,41—50), sich nichts von ihr sagen lassen (Jo 2,4). Was fehlte noch zur gänzlichen Trennung? Und war es denn nötig, von der pflichtmäßigen Kindesliebe gar nicht zu reden, seine Mutter nach dieser langen, für sie so harten Trennung ans Kreuz herankommen zu lassen, um ihr nochmals zu sagen, daß er jetzt auf sie verzichte? Man darf eben das Wort nicht so auffassen, als hätte Jesus nur seine gänzliche Entblößung selbst vom Nächsten und Teuersten ausgesprochen; das Wort hatte eine unmittelbare Adressatin; es gilt zu ermitteln, was das Wort auch für sie zu bedeuten hatte. Außerdem scheint es wenig zweckmäßig, unmittelbar vor dem Tod alles preiszugeben oder Maria darauf hinzuweisen, daß mit dem

[1]) *Corluy* 509, *E. Luthardt*, Das Ev. nach Joh[2] (Kurgef. Komm. zu den Schriften des A. u. N. T.) München 1894,1 31: γύναι „er löst das Band", *Murillo* 521, *Westcott* 276, *Zahn* 648. Dasselbe dürfte *G. Dalman* meinen, wenn er sagt: „Wird die Anrede ‚Weib' auf die eigene Mutter angewandt, so bedeutet es Aufsage der Sohnschaft, und so ist es Joh 2,4 und im Kreuzeswort sicher gemeint" (Jeschua 182). An eine Aufsage im feindlichen Sinn kann nicht gedacht werden; Jesus will ja für Maria sorgen. Oder verdrängt etwa das Verhältnis zum Jünger die Sohnschaft Jesu? Das ist unmöglich; beide gehören verschiedenen Ordnungen an, mag man die Sohnschaft des Johannes fassen wie immer. Das trennende Moment muß anders erklärt werden.

[2]) *Belser* 507, *Haneberg-Schegg* II 476—77. *J. L. Jansen*, nach *Van Kasteren* in der Bibl. Zeitschr. 14 (1917) 186.

Tod der irdische Verkehr mit ihm — der ihr übrigens schon längst entzogen war — ein Ende habe. — Gerade daß Jesus seine Mutter jetzt am Ende der Laufbahn ans Kreuz herankommen ließ, deutet darauf hin, daß jetzt nicht mehr die Trennung, der Verzicht von ihm und ihr gefordert war wie zuvor. Sonst hätte Jesus wohl dafür gesorgt, daß Maria ihm auch in der Todesstunde ferngeblieben wäre. Diesen Umstand dürfte wohl das Wort an Maria in etwa wiederspiegeln.

Höchst unwahrscheinlich klingt endlich die Deutung, Jesus habe Maria deswegen nicht „Mutter" genannt, um sie nicht noch mehr zu betrüben[1]. Da muß Maria wahrhaftig ein eigenartiges Seelenleben gehabt haben! Welche Mutter empfindet denn keinen Trost, wenn ihr liebes Kind sie sterbend „Mutter" heißt? Man könnte fast sagen, die menschliche Natur verlange das von einem Kinde. Weshalb ständen sonst die Ausleger einer nach dem andern bei Joh 19,26 still, um das Wörtlein „Weib" zu ergründen?

11. Diesen Erklärungsversuchen liegt allen die Frage zugrunde, warum Jesus statt „Mutter" „Weib" gesagt hat. Man übersieht, daß damit nur die negative Seite der Anrede berührt wird. Verwandte Jesus diese Anrede nur zum einzigen Zweck, um nicht „Mutter" sagen zu müssen, oder sah er in „Weib" auch einen positiven Gehalt, um dessentwillen sich dieses Wort am Kreuze eignete? Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß sich die negative Seite ohne Mühe erklärt, wenn es gelingt, die positive Bedeutung zu finden.

Einen positiven Gehalt erhielte die Anrede „Weib", wenn es gelingen sollte, dies Wort als eine ehrenvolle Anrede zu erweisen. Es ist auffällig, daß man dies nur immer aus der griechischen, speziell der hellenistischen Literatur zu erhärten versucht[2], wo es sich doch ums Aramäische handelt und die Kommentare der Reihe nach das Wort „Weib" Jo 2,4 und 19,26 als Wort Jesu fassen. Warum werden keine aramäischen Belege angeführt? — *G. Dalman* gibt den Grund an: γύναι ist im Griechischen

[1] *Corluy* 507, *Seisenberger* 269.

[2] *W. Bauer* 28, *Corluy* 74, *A. Maier*, der sich auf das N. T. „und andere Schriften" stützt, *Pölzl*, der sich auf die Klassiker (!) beruft, *Schanz*, *Seisenberger*. — Nur *Haneberg-Schegg* II 476 und *Murillo* 181 deuten auf das Aram. bezw. Hebr. hin, bringen aber keine Belege.

eine gewöhnliche, also ehrenvolle Anrede an Frauen, „während die rabbinische Literatur sie (d. h. den aramäischen Gegenwert 'ittā) nirgends aufweist, obwohl es an Gelegenheit dazu nicht fehlt (J.-Jeschua S. 182).

*Dalman* hält es weiterhin nicht für ausgeschlossen, „daß im Griechischen durch die Hinzufügung von γύναι verdeutlicht worden wäre, was die Weglassung der Anrede als ‚Mutter' und der Ton des Wortes im Original andeutete"; γύναι wäre demnach ein bloßer Gräzismus. — Allein diese Annahme dürfte sich wenig empfehlen. Zwar bedeutet γύναι, Fremden gegenüber gebraucht, nichts Entehrendes. Aber im Munde eines Sohnes mußte es als Anrede der leibeigenen Mutter[1]) auch für ein griechisches Ohr hart klingen. Sind ja doch alle bisher angeführten Belegstellen aus der griechischen Literatur nur Belege für den Gebrauch von γύναι als Anrede Außenstehender. Der Evangelist konnte somit nur dann das Fehlen der Anrede ‚Mutter' und den Ton des Wortes durch γύναι zum Ausdruck bringen, wenn das Wort von scharfem, hartem Klang war. Allein Jo 19,26 atmet doch weit eher Liebe als Schroffheit; das ist im oben Gesagten hinlänglich erwiesen (Fürsorge, Tröstung, Mutter-Kindesverhältnis). Deswegen dürfen wir in γύναι keinen Gräzismus sehen; vielmehr liegt ihm ein aramäischer Ausdruck zugrunde, den der Evangelist, sei es aus Ungeschick, sei es aus wohlerwogenem Grunde, mit γύναι wiedergegeben hat. „Weib" ist ein Wort Jesu am Kreuze.

Das eine ist damit allerdings zugegeben, daß es sich in der Anrede „Weib" um einen im Aramäischen ungewöhnlichen Ausdruck handelt (ittā als Anrede). Doch gesteht *Dalman* dieser Anwendung des Wortes immerhin eine gewiße Wahrscheinlichkeit zu: „Indes darf man doch nicht ausschließen, daß zu bestimmtem Zweck eine sonst ungewöhnliche Anrede angewandt wurde". Er macht dann aufmerksam auf die Feierlichkeit mancher Worte Jesu, die sich gerade in ungewöhnlichen Anreden äußerte. „Dahin gehört die durch Mk 5,41 aramäisch bezeugte Anrede *ṭelitā* ‚Mädchen', welche somit Lk 8,54 ἡ παῖς vertritt, und die Anrede νεανίσκε Lk 7,14, die auf *ṭaljā* zurückzuführen wäre. In beiden Fällen werden Tote erweckt und deshalb ist das persönliche ‚mein Sohn, meine Tochter', das sonst in Frage kommt, durch eine feierliche Anrede, welche für

[1]) *W. Heitmüller* (*J. Weiß*, Die Schriften des N. T.[3], Göttingen 1918, IV 57) betont dies stark.

den Eigennamen eintritt, ersetzt" (S. 183 f). Diese Beispiele aus dem Munde Jesu sind hochbedeutsam, einmal deswegen, weil „Jüngling, Mädchen" als Anrede im Aram. ebenso ungebräuchlich sind wie „Weib"; dann, weil alle diese Ausdrücke von ein und derselben Art sind; endlich, weil Jesus das ungewöhnliche „Jüngling" und „Mädchen" gebraucht hat anläßlich zweier Totenerweckungen, also in hochfeierlichen Augenblicken, in denen er Zeugnisse hervorragendster Art für seine Messianität ablegte (Lk 7,22). Solche Ausdrücke gebrauchte Jesus in feierlich messianischer Rede.

Wenn wir „Weib" als feierliche Anrede betrachten dürfen, so haben wir bereits einen positiven Inhalt für diesen Ausdruck, wenn auch nicht einen genau bestimmten. Daß „Weib" in Jo 19,26 so aufgefaßt werden muß, kann nach den bisherigen Darlegungen nicht zweifelhaft sein. Die Stunde am Kreuz war für Jesus die Stunde höchster messianischer Betätigung, die feierlichste und heiligste seines Erdenlebens. Es war gewiß der geeignetste Augenblick, ein bedeutungsvolles messianisches Wort an die Mutter in feierliche Formen zu kleiden. Die zuvor als möglich bewiesene Bedeutung einer feierlichen Anrede darf also mit gutem Grunde für „Weib" in Jo 19,26 angenommen werden[1]). Und da es sich zugleich um ein Wort der Liebe handelt, ist hier „Weib" eine feierliche, ehrenvolle Anrede.

12. Damit schwindet die Härte, welche sonst in der Vorenthaltung des Mutternamens lag. Die feierliche Anrede an sich war für die Mutter eine Ehrung, welche ihr den Verzicht auf den süßen Mutternamen erträglich machte; aus der ehrenvollen Anrede sprach ja nicht Kälte, sondern Kindesliebe, wenngleich diese ganz im Dienst der messianischen Lebensaufgabe stand. Die Frage, ob Maria die Feierlichkeit empfunden habe, wird man bejahen dürfen. Feierlich waren alle bisher am Kreuz gesprochenen Worte gewesen; feierlich war die gegenseitige Übergabe, eine Art

[1]) *A. Loisy*, Le quatrième Évangile, Paris 1903, 879 erkennt dem Ausdruck gleichfalls Feierlichkeit zu, wenn auch zu ganz andrer Verwertung („un terme respectueux, on pourrait dire solennel").

von Testament, wie es ähnlich von andern Gekreuzigten berichtet wird[1]); feierlich war endlich die Form: sieh da, dein Sohn; sieh da, deine Mutter! Wenngleich diese Wendung auch im täglichen Leben häufig vorkam, besaß sie doch durch den festgelegten Rechtsbrauch eine gewisse Feierlichkeit, welche durch die Umstände und die Natur der Übergabe gesteigert wurde[2]).

Dazu kommt noch, daß Maria für ein messianisches Wort und eine messianische Aufgabe nicht ganz unvorbereitet war. Die Schrift schildert ihr Wesen klar genug, daß wir mit vernünftiger Sicherheit sagen können, sie habe in messianischem Geiste unter dem Kreuze gelitten. Seit dem Tag der Darstellung Jesu im Tempel hat sie gewußt, daß Jesus als Messias leiden und sie an diesem Leiden werde teilnehmen müssen. Denn als Simeon den Welterlöserberuf Jesu geoffenbart hatte, sprach er vom Widerstand gegen ihn und fügte mitten in diese Rede die Weissagung vom Schwert des Schmerzes in ihrer Brust (Lk 2,25—35). Maria hat diese Worte nicht vergessen und wenn sie ihr anfangs auch dunkel waren, so gaben ihr die Leidensweissagungen ihres Sohnes und die immer bedrohlicher dräuenden Wetterwolken nach und nach vollere Erkenntnis. So konnte sie das messianische Wort nicht ganz unvorbereitet treffen; Jesus durfte bei ihr für die heilsökonomische Aufgabe auf Verständnis rechnen und voraussetzen, daß sie die feierliche Anrede richtig erfassen werde.

„Weib" als feierlicher, ehrender Ausdruck genommen, gibt auch einiges Licht für das trennende Moment, welches man allgemein in diesem Ausdruck findet. Er schließt nämlich jede Trennung aus, die für Maria eher eine Einbuße als ein Gewinn an Ehre bedeutet. Um hier jedoch volle Klarheit zu gewinnen, muß der Gedanke von der geistigen Mutterschaft Marias gegenüber Johannes verwertet werden. Indem nämlich Jesus seine Mutter mit „Weib" anredete, forderte er sie auf, von ihrer jungfräulich-leiblichen Mutterschaft wegzusehen und den Blick auf die neue geistige Mutterschaft gegenüber Johannes hinzuwenden, die er ihr jetzt enthüllte. Hätte er sie statt dessen mit „Mutter" angesprochen, so hätte er diesen Zweck nicht gefördert, eher

[1]) Vgl. *Dalman* 181 f; die gesetzliche Bestimmung deutet auf wiederholte Vorkommnisse derselben Art hin.

[2]) Beispiele bei *Dalman* 184.

gehindert. Denn „Mutter" konnte als Anrede in seinem Munde nichts anderes bezeichnen als das Mutter-Sohn-verhältnis zwischen ihm und ihr, also gerade dasjenige, von dem Maria hier absehen sollte, um das geheimnisvolle Neue zu begreifen. Ganz anders die Anrede „Weib"; sie entsprach völlig dem Zweck der Rede. Darin aber, daß sie den Geist Marias von ihrer leiblichen Mutterschaft weglenkte, kam das trennende Moment zur Geltung. Es handelte sich da für Maria nicht um eine wirkliche oder rechtliche Trennung, sondern nur um ein augenblickliches Zurücktretenlassen der nächstliegenden Gedanken an den Sohn ihres Schoßes, um desto klarer die messianische Mutterschaft gegenüber Johannes erfassen zu können. — So konnte sie dann Jesus ohne Gefahr eines Mißverständnisses Mutter des Johannes nennen: „Sieh da, deine Mutter!"

13. Nach seinem positiven Gehalt betrachtet hat sich die Anrede „Weib" in Jo 19,26 bisher als feierliche, ehrenvolle Bezeichnung Marias herausgestellt. Das ist aber nicht alles. Wahre Feierlichkeit, wie sie den Kreuzesworten zukommt, duldet keine leeren Worte. Jesus konnte Maria nur deshalb mit feierlichen Worten „Weib" nennen, weil ihr diese Anrede wegen einer ganz bestimmten auszeichnenden Eigenschaft zukam; andernfalls hätte sich Jesus eines hohlen Wortes bedient. Überdies mußte diese Eigenschaft zu den nachfolgenden Worten innerlich in Beziehung stehen; so verlangt es eine sinngemäße Anrede[1]). Maria wurde somit von Jesus in feierlicher, ehrenvoller Weise als „Weib" angeredet, weil ihr eine geistige, heilsgeschichtliche Mutterschaft dem Jünger und wohl allen Anhängern Jesu gegenüber zukam, eine Mutterschaft, von welcher nach der Darstellung des Apostels schon eine atl. Schriftstelle berichtete.

[1]) Vgl. andere Anreden Jesu, z. B. Mt 16,18 „Petrus", der übrigens als eigentlicher Name gegeben wird; Mt 16,23 „Satanas", mit Bezug auf die Versuchung; Lk 13,32 „Fuchs", wegen der verdeckten Absicht, in welcher Herodes seine Boten schickte; Mt 12,36 „Schlangenbrut", wegen der getadelten Gleißnerei der Pharisäer; ähnlich die treffenden Benennungen in der Strafrede Mt 23 (13 u. 15 „Heuchler"; 16 „blinde Führer" u. s. w., 33 „Schlangen, Otternbrut").

Die verschiedenartigste Beleuchtung dieser Anrede hat gezeigt, daß sie sehr zweckentsprechend verwendet worden ist und sich gut in das messianische Wort einfügt. Für den letzten Punkt allerdings, für die Bezeichnung einer bestimmten Eigenschaft der Angeredeten ließ sich nur nachweisen, daß sie durch „Weib" ausgedrückt worden sein muß. Aber welche Eigenschaft an Maria damit berührt wurde, kann man aus dem Text allein kaum ermitteln. Hier ist es nun am Platz, auf das Alte Testament zurückzugreifen; vielleicht daß die Prophezeiung, welche dem Ev. zufolge Jo 19,26 f zugrunde liegt, das letzte Dunkel aufhellt. Das wird jedenfalls dann zutreffen, wenn sich eine Schriftstelle findet, an welcher die Mutter des Messias in ehrender, feierlicher Weise „Weib" genannt wird wegen einer übernatürlich-geistigen Mutterschaft oder doch in enger Verbindung mit einer solchen. Dann ist der Grund gegeben für die fremdartige Anrede Marias: es ist eine Anspielung auf eine derartige Weissagung; dann ist auch die innere Bedeutung des Wortes „Weib" aufgedeckt: es bezeichnet Maria als jene, in welcher die atl. Weissagung ihre Erfüllung gefunden.

14. Eine solche Schriftstelle ist vorhanden, die alttest. Weissagung Gen 3,15, auf welche man katholischerseits schon unzähligemal hingewiesen hat. Ein Vergleich des Gedankengehaltes in Jo 19,26 f mit dem von Gen 3,15 wird die Beziehung zwischen beiden feststellen. Betrachten wir einige Hauptpunkte der Gen-Stelle.

„Feindschaft setzen will ich zwischen dir (o Schlange).." Kein Zweifel, daß dem Hauptsinne nach nicht das Kriechtier gemeint ist, sondern jene Persönlichkeit, die sich hinter ihm verbarg, der Satan. Das ergibt sich nicht nur aus dem Vergleich mit Schriftstellen wie Sap 2,24; Rm 5,12; Apk 12,9 und 20,2 u. s. w.[1]), sondern auch aus der persönlichen, aktiven Rolle, welche die Schlange in der Erzählung spielt[2]).

[1]) *M. Hetzenauer O. C.*, Commentarius in Librum Genesis, Graecii et Viennae 1910, 66 f.

[2]) Vgl. die treffliche Schilderung bei *J. Feldmann*, Paradies und Sündenfall (Alttest. Abh. IV, Münster 1913, 36—38). Der neueste Ausleger *E. König*, Die messianischen Weissagungen des Alten Testa-

„Und dem Weibe". Man denkt zuerst an Eva, denn sie wird von 2,23 an immer als „das Weib" bezeichnet, auch in unmittelbarem Anschluß an die Weissagung, in V. 16. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sie Feindschaft hegte gegen die Schlange, seit sie das Unheil wahrgenommen, welches diese angestiftet. Das Strafurteil Gottes V. 16 konnte sie in dieser Gesinnung nur bestärken. — Aber erscheint Eva auch als Trägerin jener Feindschaft, von der V. 15 spricht? Man darf die Frage weder glatt bejahen noch verneinen[1]). Auf der einen Seite liegt im Gotteswort gewiß der Gegensatz ausgesprochen: Du, Schlange hast das Weib (Eva) überlistet und besiegt; aber ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe (Eva), daß sie dich besiege. Auf der andern Seite jedoch sprechen gewichtige Gründe dagegen, daß Eva als erste und letzte unter „dem Weibe" zu verstehen ist. Weil der Mensch aus sich selbst den Fall nicht gut machen und Satan besiegen konnte, mußte Gott eingreifen und dem Menschen höhere Kräfte verleihen. So befähigte er ihn zur übernatürlichen (weil von Gott gestifteten), sittlich-religiösen Feindschaft gegen Satan und zum Endsieg über ihn. Die Prophezeiung war sehr ehrenvoll für „das Weib" und ihren Samen. Damit steht aber V. 16, die Strafrede über Eva, in grellem Kontrast. War es nicht gegeben, daß Gott nun

---

mentes, Stuttgart 1923, vermag die Beweiskraft der Schriftstellen, welche in der Schlange den Teufel sehen, nicht zu überwinden (76—78); „die alte Schlange" (Apk 12,9) z. B. sagt mehr, als daß die Schlange bereits des Teufels Werk getrieben habe, in seiner Bahn gewandelt sei; der T. wird vielmehr mit der Schlange, sofern sie das aktive Prinzip des Bösen ist, identifiziert. — Gerade darin dürfte ein Hauptmangel der Exegese *K.s* liegen, daß er die Aktivität der Schlange nicht genügend beachtet. Sie ist nach ihm (76, 79 u. 84) nur die Vertreterin „der Wertbestandteile, die durch ihren Glanz oder hinterlistig überraschendes Verhalten dem Menschen oft zur Versuchung gereichen". Das wäre wenig mehr als eine occasio peccandi. Nach dem Berichte der Gen hingegen gibt sich die Schlange als das ursächliche Prinzip des Sündenfalles; ihr Einfluß auf die Menschen stellt sich dar als Angriff, ihr ganzes Verhalten als persönliche Feindschaft zwischen Gott und Menschen. Diesem Sachverhalt wird *K.* nicht gerecht.

[1]) *Hetzenauer* 78 f. — *F. de Hummelauer* sagt zwar in seinem Comm. in Genesim, Parisiis 1895, S. 161, Eva sei durch das Protoevangelium zur Feindin der Schlange gemacht worden: Eva cum toto genere humano ad certamen contra diabolum redintegrandum provocatur. Das ist nur mit den im hl. Text selbst begründeten wesentlichen Einschränkungen richtig, die oben gegeben werden. *König* wirft die Frage, wer als Weib bezeichnet werde, gar nicht auf.

auch zu ihr in jenem Sinne sprach, in welchem er über „das Weib" zur Schlange geredet? Aber keine Silbe davon; Gott hat für Eva nur Worte der Verdemütigung, Erniedrigung und Strafe. Dieses Verhalten Gottes deutet darauf hin, daß Eva nicht durch sich selbst der Ehre teilhaftig werden sollte, gotterwählte Todfeindin des Satans zu werden, sondern daß dies einer andern vorbehalten blieb, einem Menschen ihres Geschlechtes und ihrer Nachkommenschaft. In dieser Auserwählten allerdings wurde auch Eva zur Besiegerin der Schlange; sie war mit ihr verbunden durch die Einheit der Familie, des Geschlechts, der Repräsentation. Der Zeitpunkt für die Besiegung aber war ihr verborgen; Gott bestimmte ihn, der Urheber der Feindschaft. Eva erhielt somit aus V. 15 die Hoffnung, daß ihr Unglück einst wieder gutgemacht werde; sie nahm sogar an der gottgesetzten Gegnerschaft gegen Satan insofern Anteil, als ihre Nachkommenschaft, insbesondere eine ihres Geschlechtes von Gott vorausbestimmt war für den großen Kampf. Aber die Ehre dieser Vorherbestimmung war nicht ihr beschieden, sondern einer andern; sie sollte zunächst nichts anderes als in hartem Erdenleben büßen.

„Zwischen deinem Samen und seinem (dem Weibes-) Samen". Hier glaubt man die gesamte leibliche Nachkommenschaft[1]) Evas erwähnt zu sehen, und in gewissem Sinn mit Recht. Denn eben diese Nachkommenschaft sollte durch den von Gott herbeigeführten Kampf aus der Knechtschaft der Schlange befreit werden, wurde also in Gegensatz und somit in Feindschaft mit ihr gesetzt. Aber waren denn alle Nachkommen Evas wirklich von solcher Feindschaft beseelt? Gleich die nächsten Kapitel der Genesis lehren das Gegenteil (Kain, Lamech). Da nun aber Gott es war, der die Feindschaft gestiftet und durch sie den Endsieg über die Schlange herbeizuführen versprochen hatte, und die Menschen unmöglich Gottes Pläne vernichten können, so ist klar, daß jene lasterhaften Nachkommen Evas nicht zum Weibessamen im vollen Sinn zählten. Aus der Tatsache, daß sich Gn 3,15 auf spätere Geschlechter überliefert hat, ersieht man, daß die junge Menschheit schon früh nach anderen Feinden der Schlange ausgeschaut hat. — Diese Feinde mußten jedenfalls — zum Unterschied von den sündigen Nachkommen Evas — auch mit ihrer sittlichen Kraft der von Gott gestifteten Feindschaft dienen. Daraus folgt aber, daß mit dem „Samen" des schlangenbesiegenden „Weibes" nicht so sehr die leibliche Abstammung gemeint ist

[1]) *Hetzenauer* 78. *Hummelauer* 162. *König* 79 u. 80. Mit der kollektiven Deutung steht nicht im Widerspruch, daß ein einzelner Mensch der Weibessame per excellentiam sein konnte, ohne daß er die andern verdrängte. Wir wissen aus der Erfüllung, daß es so war.

als vielmehr eine Abstammung in geistigem Sinn, näherhin ein übernatürlich-geistiges Kindesverhältnis, welches aufs engste mit einer ganz bestimmten sittlichen Zielrichtung verbunden sein sollte. Das ergibt sich auch aus folgenden zwei Gründen. Einmal handelt es sich Gen 3,15 nicht um die physische Natur von Weib und Schlange, sondern um ihre Stellung in der geistig-sittlichen und übernatürlichen Ordnung; infolgedessen wird man auch die Nachkommenschaft als solche dieser Ordnung zuweisen dürfen. Sodann ist klar, daß keine Rede sein kann von einer physischen Zeugung durch den Teufel. Der Schlangensame bedeutet Nachkommenschaft in geistigem Sinne. Von den andern verworfenen Geistern abgesehen, sind des Satans Söhne jene Menschen, welche sich seinem schlechten Einfluß freiwillig preisgeben; das sind die τέκνα τοῦ διαβόλου 1 Jo 3,10 (vgl. AG 13,10; Jo 8,44). Analog wird man den Weibessamen fassen müssen[1]), wobei jedoch nicht ausgeschlossen erscheint, daß das „Weib" auch durch Gebären die Zahl derer mehrt, welche Träger der übernatürlichen Feindschaft gegen Satan sind. — Vom Weibessamen gilt etwas Ähnliches wie vom Weibe selbst. Wie „das Weib" zunächst Eva bedeutet, ohne aber ihr die Ehre jener Feindschaft zu verleihen, so geht auch der „Weibessame" zunächst auf das gesamte Menschengeschlecht, ohne daß damit die Bedeutung des Ausdruckes erschöpft wäre, wie namentlich die Tatsachen zeigen. „Das Weib" im eigentlichen Sinne gehört, wie auch die Feindschaft in ihrer vollen Entfaltung, der Zukunft an, mithin auch der geistig gezeugte Weibes-Same.

„Er wird dir den Kopf zermalmen, und du wirst ihm in die Ferse stechen". Die von Gott ausgehende Feindschaft mit der Schlange ist eine Todfeindschaft; doch soll der Sieg des Weibessamens nicht ohne Einbuße erreicht werden, welche ihm Satan verursachen wird. Das Weib selbst steht dem Kampf und Sieg nicht unbeteiligt gegenüber[2]). Denn der Zweck ihrer Feindschaft ist kein

[1]) *Hummelauer* verwirft (162) für diesen Punkt die Analogie, für die quantitative Bestimmung des „Samens" nimmt er sie an! — Das Verhältnis zwischen dem Weib und ihrem Samen gleicht somit demjenigen, welches Jesus für Abraham und die „Söhne Abrahams" voraussetzt (Jo 8,37—44; vgl. die Täuferrede Lk 2,8 und die Ausführungen des Apostels Rm 6, Gal 3,6 f).

[2]) Feindschaft in dem hier geforderten Sinn ist eine Auszeichnung; wer sie ausübt, trägt zum Endsieg bei, so viel an ihm liegt. *König* hätte das gewiß nicht übersehen (83, Anm. 2), wenn er nicht so starr an der unbewiesenen Gleichung: „das Weib" = Eva festgehalten hätte. Das setzt allerdings voraus, daß er den sittlich-religiösen Gehalt aller Begriffe mehr berücksichtigte, ausgehend von der eigentümlichen Feindschaft, mit der die Prophetie beginnt.

anderer als die Besiegung der Schlange durch die Nachkommenschaft. Mit dieser ist das Weib verbunden durch die nämliche von Gott begründete Feindschaft und durch das (geistige) Gebären.

In Gen 3,15 liegt somit die Verheißung vor von einem Weibe, welches mit seiner Nachkommenschaft dem Prinzip des sittlich Bösen in vollendeter Feindschaft gegenüberstehen wird. Diese Nachkommenschaft ist von höherer, übernatürlich-sittlicher Ordnung, in welcher sie den Urheber aller Sünden und Übel vernichten wird. Die Prophezeiung ist also messianisch, weniger weil die physische Person des Erlösers hervorgehoben wäre, als weil das Erlösungswerk im Vordergrund steht. Messianisch muß man deshalb auch die Mutterschaft jenes Weibes nennen. Mit ihr nimmt das Heil seinen Anfang, während mit Eva, „dem Weibe" Gen 2,23, das Unheil angehoben. Wohl auch aus diesem Grunde steht trotz der Feierlichkeit der ganzen Weissagung und der großen Ehre der verheißenen Schlangengegnerin kein anderer Ausdruck für sie da als „das Weib"; Gott hat ihn umgestaltet zu einem Ehrennamen. — In Gen 3,15 liegen somit die nämlichen Gedanken vor wie in Jo 19,26 f. Nur der eine Unterschied besteht zwischen beiden Stellen: Gen 3,15 ist noch umkleidet mit dem Dunkel der Prophetie, Jo 19,26 f hingegen enthält manche überraschende Ausgestaltungen des messianischen Werkes, den die Prophetie kaum ahnen läßt. Immerhin ist ihr Zusammenklang so harmonisch, daß man ihre Zusammengehörigkeit nicht wohl übersehen kann. Beide spenden einander Licht; für Gen 3,15 lernen wir, wer das „Weib" war, wie der Kampf geführt wurde, was vom Weibessamen zu halten ist. Für Jo 19,26 f dagegen ergibt sich in Gen 3,15 die Schriftstelle, welche dem Worte Jesu zugrunde liegt, vor allem aber dem Ausdruck „Weib". Es liegt eine der höchsten Ehrungen Marias in der Anwendung dieses Wortes auf sie. „Weib" bezeichnet wirklich in ihr die im Protoevangelium aufleuchtende Gestalt der zweiten Eva, von welcher das Heil ausgehen sollte. Durch diese Anwendung verstärkt sich für Jo 19 auch der Schluß auf eine zahlreiche Nachkommenschaft, während das Moment des geistigen Mutter- und Kindesverhältnisses eher von Jo 19 auf Gen 3 erhärtend einwirkt.

15. Nun wäre es für uns wertvoll zu wissen, was der Evangelist zu dieser Gegenüberstellung zu sagen hätte. Obschon er sich darüber in seinen Schriften nicht offen ausspricht, bietet er doch in der neutestamentlichen Vision Apok 12 Anhaltspunkte, die uns seine Gedanken verraten. Er behandelt dort den Ansturm des Satans gegen den Heiland und seine Kirche.

Diesen Kampf beschreibt er in einem Bilde, dessen Grundzug ganz unverkennbar Gen 3,15 entlehnt ist, nämlich der Feindschaft zwischen dem Weib und der Schlange[1]). Mit drei Ausdrücken insbesondere weist er auf das Protoevangelium zurück: Er sieht ein doppeltes „Zeichen" (σημεῖον), ein Weib (γύνη) und einen Drachen (1-3). Diesen Drachen, der das Weib grimmig befehdet (4. 6. 13—16), nennt er „die alte Schlange" (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), zubenannt „der Diabolos, der Satanas" (9). Weil diese Schlange das Weib nicht erreichen kann, verfolgt sie „die übrigen von ihrem Samen" (17 οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς). Dazu kommt noch als sachlicher Berührungspunkt der Sieg über die Schlange in der Kraft des Messias (11 αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτόν). — Mit diesen alttestamentlichen Farben verschmelzen eine Reihe neutl. zum Gesamtbild. Hierher darf man mit Rücksicht auf Mt 1,23 das im Wortlaut an Is 7,14[2]), inhaltlich auch an Gen 3,15 anklingende „Zeichen" vom schwangeren „Weib" (1—2) rechnen; ferner mag Joh unter anderem an den lauernden Herodes gedacht haben, als er vom Drachen schrieb, welcher auf die Geburt wartete (V. 4)[3]). Auch die Anwendung von Ps 2,9 auf das geborne Messiaskind (5) ist neutestamentlich; man vergleiche damit Lk 1,32–33, wo der Engel gerade bezüglich des Kindes in atl. Ausdrücken die messianische Königsmacht schildert[4]). Im gleichen V. 5 weist ἡρπάσθη πρὸς τὸν θεόν auf die Himmelfahrt Jesu hin[5]), während die Flucht des Weibes (V. 6) unverkennbar auf die Flucht nach Ägypten anspielt. Aus dem Engelsturz kann man das Wort Jesu Lk 10,18 (Jo

[1]) Vgl. *H. B. Swete*, The Apocalypse of St. John, London 1906, zu V. 3 (S. 146), V. 17 (187).

[2]) Die Zusammenstellung der Texte bei *Swete* 145 „he can scarcely have failed to remember Is 7,14"

[3]) *Swete* 147 zu v. 4. Er findet in ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικός eine Anspielung auf das Wort śuph Gen 3,15, welches LXX mit τηρήσει(ς), Onqelos mit „wachen, beobachten" wiedergeben.

[4]) *Swete* 148 „The ‚man-child' is primarily the Son of Mary, with whom he is identified by ὃς μέλλει . . ."

[5]) Ib. *Swete* belegt den Ausdruck mit 2 C 12,2. 4; 1 Th 4,17 und stellt ihn als gleichwertig neben ἀνελήμφθη AG 1,2; 11,22; 1 Tim 3,16.

12,31) heraushören (V. 9). Offenkundig sind die Ausdrücke ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ (V. 10), die sich bereits im Sieg über den Drachen kundgetan hat[1], und τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου (V. 11)[2] neutestamentlich; dasselbe gilt von der Aussage οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου[3]. Schließlich ist das τηρεῖν τὰς ἐντολὰς (τοῦ θεοῦ) in V. 17 johanneisch und die Zugehörigkeit der μαρτυρία Ἰησοῦ außer Zweifel.

Von besonderer Bedeutung für uns ist der Umstand, daß Johannes zur Ausschmückung seines Bildes manche Züge der Gottesmutter entlehnt hat. Denn es ist undenkbar, daß wir durch den Text unwillkürlich an Maria erinnert werden, Johannes aber diese Anspielungen nicht beachtet hätte. Man darf nicht vergessen, daß er der Beschützer der Jungfrau gewesen und ihr wenige Jahre nach der Abfassung der Geh. Offenbarung das ehrende Zeugnis Jo 19,26 f ausgestellt hat. Daß er an Maria dachte, als er vom Weibe schrieb, das den Heiland gebar, ist eine psychologische Notwendigkeit; man mag dabei noch besonders auf die Verwendung von Is 7,14 = Mt 1,23 und auf das Fehlen des Mannes achten, wodurch die jungfräuliche Geburt Jesu angedeutet ist. Jedenfalls steht Maria im Geiste des Sehers in engster Verbindung mit einer der Hauptfiguren des prophetischen Bildes.

Damit ist noch nicht gesagt, daß Maria durch „das Weib" auch dargestellt werden sollte. Für den Zweck dieser Untersuchung ist schon die psychologische Tatsache wertvoll, daß Johannes das Protoevangelium und Ereignisse aus dem Leben Marias gleichsam mit einem Blick geschaut, also gedanklich auf einander bezogen und mit einander verbunden hat.

16. Dieser Gedankenkomplex diente ihm indes nicht nur zur Illustrierung der in c. 12 niedergelegten Ideen; vielmehr bilden Gen 3,15 und die ntl. Ergebnisse eine ideelle Einheit, welche zum eigentlichen Sinn des Kapitels gehört.

So gibt Jo selbst eine Erklärung, was unter dem Drachen zu verstehen sei: nämlich ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, was nur die Schlange Gen 3 sein kann, zugleich aber auch ὁ διάβολος (atl. und ntl. Ausdruck) καὶ

[1] Ib. 152; vgl. Mt 28,18 u. Jo 17,2.
[2] Vgl. 1 Pt 1,19.
[3] *Swete* 153 mit Hinweis auf Jo 12,25 und synopt. Parallelen.

ὁ σατανᾶς, hier als neutestam. Bezeichnung gedacht[1]). Diese Gleichstellung zeigt, daß Jo in c. 12 der Offenb. vom Teufel spricht unter einer Rücksicht, welche diesem aus dem Protoevangelium wie aus dem Leben Jesu zukommt. Ganz dieselbe Einheit in der Bedeutung der Vision verrät V. 17. Voll Wut geht der Teufel aus, Krieg zu führen μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς (τῆς γυναικός). Da kommt offensichtlich Gen 3,15 zur Geltung: (ἔχθρα)... ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικός καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς (LXX, *Swete* I[2]). Zugleich aber werden sie charakterisiert als Anhänger Jesu (ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν τοῦ Ἰησοῦ), wiederum eine Bemerkung des Sehers, was unter dem Bild zu verstehen sei.

Zum wahren Sinn der Vision zählt also sicher Jesus der Messias, darüber ist kein Streit, sowie die höllische Schlange und der Weibessame, die Jünger Jesu. Man wird aber weiter gehen und sagen müssen, auch seine Mutter Maria sei in c. 12, unter dem Ausdruck „Weib" gemeint, nicht nur zur Ausschmückung des Bildes verwertet. Denn stärker als sonst etwas tritt die leibliche Geburt Jesu in der Vision hervor, und wenn Jesus selbst in der Vision gemeint ist, gilt das wohl auch von seiner Geburt und von seiner Mutter[2]). — Indessen mischen sich in die Idee von Jesus, seiner Geburt, seiner Mutter Züge, welche diesen nach ihrem physischen Sein nicht zukommen können. Deswegen müssen diese Ideen zugleich auch in gewissen Erweiterungen aufgefaßt werden, so daß wir z. B. unter dem „Weibe" Maria zu verstehen haben, aber nicht nur sie, sondern noch eine andere mit ihr innerlich verbundene Gestalt: die Kirche.

---

[1]) Schon an sich neutestamentlich und aus diesem Grunde für die Leser der Apk bekannter als aus dem A. T. Indessen tritt σ. hier noch in besondere Beziehung zu Lc 10,18 u. Jo 12,31: Apk 12,9 ἐβλήθη... ὁ σατανᾶς ... ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, seine Stätte war nicht mehr ἐν τῷ οὐρανῷ (v. 8); Lk 10,18 ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ... ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα; Jo 12,31 ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω.

[2]) Über ältere und neuere Vertreter der Anschauung, der buchstäbliche Sinn gehe (auch) auf Maria, siehe *L. Fonck S. J.*, Das sonnenumglänzte und sternenbekränzte Weib in der Apokalypse. ZkTh 28 (1904) 672—81.

Das sieht man deutlich an V. 13—16 (17). Ausdrücklich wird das Weib als die Messiasgebärerin (13) und damit als Maria bezeichnet. Trotzdem erzählt dann der Seher in seiner bilderreichen Sprache Erlebnisse des Weibes, welche mit Marias physischem Erdenleben schwerlich etwas gemeinsam haben. — Wegen dieser Verbindung aber darf man die Aussagen, welche in erster Linie von der einen Idee gelten, der zweiten mit jener innerlich verbundenen nicht schlechthin absprechen. Nur eine derartig weitgehende Wahrung der logischen Einheit rechtfertigt die Darstellungsweise der Apokalypse. Eine scharfe Trennung der verwandten Begriffe macht den Text unlösbar dunkel. Was von dem einen Begriff gesagt wird, gilt in wahrem Sinne, wenn auch an zweiter Stelle von dem andern innerlich verbundenen Begriff[1]).

Nach diesen Wahrnehmungen gehen wir zur letzten Auswertung des Textes über. Welche Beziehung besteht zwischen dem Weibessamen und dem „Weibe", sofern damit Maria gemeint ist? Joh spricht nach dem Triumphlied V. 10—12 wieder vom „Weibe", ἥτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενα (d. i. Jesus). Der vom Himmel gestürzte Drache verfolgt sie, aber umsonst (13—16), und wendet sich deswegen gegen „die übrigen von ihrem Samen" (τοῦ σπέρματος αὐτῆς Gen 3,15), die treuen Anhänger Jesu (17). Diesen Samen faßt Johannes somit als Mehrzahl auf; damit stimmt überein, daß er die Schlange von den vielen bereits Geretteten besiegt sein läßt, allerdings durch das Blut des Lammes in der Kraft Christi (11). Christus hat zuerst die Schlange bezwungen, nach ihm haben es seine Gläubigen durch seine Kraft getan. Christus ist also nicht der einzige Sprosse des Weibes Apk 12,1 =

[1]) *E. B. Allo*, S. Jean, L'Apocalypse, Paris 1921, S. 172 sagt über den in Apoc 12 gezeichneten Messias: „Toutes les difficultés s'évanuissent, pour peu qu' on se souvienne: 1° de la multiple virtualité des symboles de notre Apocalypse; 2° du sens mystique qu'avait pris le mot Χριστός = Messie, dans le communautés apostoliques, bien longtemps avant la composition de ce livre (S. Paul passim)". Bei der weiteren Entfaltung dieser Auffassung kommt *Allo* freilich zu dem Schluß, einzelne Züge kämen ausschließlich dem persönlichen, andere nur dem mystischen Christus zu. Wie im Text bemerkt, stimmt diese Trennung nicht mit der inneren Zusammengehörigkeit der durch Christus, das Weib u. s. w. dargestellten Begriffe überein.

Gen 3,15, sondern neben ihm, aber an zweiter ihm untergeordneter Stelle stehen viele andere als Weibessamen (οἱ λοιποί). Ihre Verbindung mit dem Weib ist indes verschieden von jener, welche Jesus und das Weib eint: hier waltet ein leibliches Mutter- und Sohnverhältnis ob; die „übrigen von ihrem Samen" dagegen sind durch eine geistige Mutterschaft geboren worden. Sonst könnten nicht ihr Glaube an Christus und ihre Treue in der Beobachtung göttlicher Gebote die Merkmale ihrer Abstammung vom „Weibe" (οἱ λ. τοῦ σπέρματος αὐτῆς) sein und als ihre sittliche Tat und ihr Verdienst gerühmt werden (17, col. 11; vgl. Mk 3,35). Infolgedessen hat das Weib Gen 3,15 eine zahlreiche Nachkommenschaft: einen leiblichen Sprossen und viele geistig geborne Kinder. Und weil Johannes, unmittelbar bevor er diese geistige Nachkommenschaft erwähnt, nochmals die Identität der geistigen Mutter dieser „übrigen" vom Weibessamen mit der leiblichen Mutter Jesu Maria hervorhebt, gilt die geistige Mutterschaft auch von Maria im wahren, wenn auch vielleicht nicht im nächsten Sinn. In der Ideenwelt des Liebesjüngers waren also Gen 3,15 und und Maria verbunden wie Prophetie und Erfüllung; in Maria sah er „das Weib" des Protoevangeliums mit dem einen leiblichen Sprossen und dem zahlreichen geistigen Samen.

Deshalb ist der Schluß begründet, Johannes habe im Lauf der Jahre die Szene am Kreuz mit Gen 3,15 in Verbindung gebracht, aus der Anrede „Weib" (ittā) das prophetische „Weib" (iššа) der ersten Frohbotschaft herausgehört und in wechselseitiger Vergleichung unter Beihilfe der großen religiösen Ereignisse Verständnis gewonnen für die große geistige Mutterschaft Marias, der zweiten Eva.

Fassen wir die Ergebnisse der exegetischen Untersuchung kurz zusammen:

1. Es ist mindestens recht wahrscheinlich, daß dem Worte Jesu an Maria und Johannes eine messianische, heilsökonomische Bedeutung zukommt. Der Evangelist selbst führt uns durch die Auswahl des Stoffes und die Verbindung von V. 27 mit V. 28 auf diesen Schluß;

er läßt sogar unschwer erkennen, daß dem Worte des Herrn eine atl. Schriftstelle zu Grunde liegt. Wird der messianische Sinn nicht beachtet, so ist es unmöglich, alle Dunkelheiten des Textes zu lösen.

2. Der Wortlaut in sich betrachtet beweist, daß das Wort Jesu in erster Linie nicht auf Marias Trost und zeitliches Wohl abzielte. Vielmehr ergibt sich als erste Bedeutung und zugleich als nähere Bestimmung des messianischen Sinnes eine übernatürliche Mutterschaft Marias, zunächst gegenüber Johannes, aber wohl auch über diesen hinaus allen Gläubigen gegenüber.

3. Diese Ergebnisse finden ihre Bestätigung und der rätselhafte Ausdruck „Weib" seine volle Erklärung in der Jo 19,26 f zu Grunde liegenden atl. Prophetie. Eine Vergleichung des Gedankengehaltes und Andeutungen in Apk 12 erweisen Gen 3,15 als diese Weissagung. Maria erscheint somit bei der Neuschöpfung unseres Geschlechtes in einer ähnlichen Stellung, wie sie Gott bei der Erschaffung der Menschheit Eva zugedacht hatte.

# Literaturberichte

## A. Übersichten

### I. Die scholastisch-philosophischen Veröffentlichungen von Vals, Löwen und Köln

Es ist ein erfreuliches Zeichen für den Aufschwung der scholastischen Philosophie, daß mit Beginn dieses Jahres 3 Serien scholastisch-philosophischer Studien auf einmal zu erscheinen beginnen: 1) Die „Archives de Philosophie", deren Redaktionsmittelpunkt das Studienhaus der Gesellschaft Jesu in Vals-près-le-Puy (Haute-Loire) ist, 2) das „Museum Lessianum—Section philosophique", herausgegeben vom Löwener Jesuitenkolleg, und 3) die „Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie (Albertus-Magnus-Akademie") zu Köln.

I. Die *Archives de Philosophie* sind Hefte, die in zwangloser Folge erscheinen. Sie werden zu Bänden von etwa 600 Seiten mit Generalindex vereinigt. Der Preis jedes Bandes beträgt für das Ausland 40 franz. Fr. Jedes Jahr erscheint ein Heft, das die wichtigsten philosophischen Neuerscheinungen beurteilt.

Das erste Heft **1)** enthält 6 Beiträge, die meist die Geschichte der Erkenntnistheorie betreffen. P. *Aubron* bespricht die scharfsinnigen Untersuchungen, die *Cajetan* in seinem schwer zugänglichen Kommentar zu Aristoteles' Schrift περὶ ψυχῆς über die Einheit von Subjekt und Objekt (actus sensibilis et sensationis) in der Sinneserkenntnis anstellte. *J. de Toquédec* zeigt, daß nach *Thomas* die Verähnlichung der Erkenntnisfähigkeit nicht, wie vielfach geglaubt werde, das Wesen, sondern nur eine Vorbedingung der Erkenntnis ausmache. *B. Romeyer* beweist gegen *Mercier, Sertillanges, Boedder, Grabmann, Durandus, Gilson,* daß nach *Thomas v. Aquin* die Wesenheiten der materiellen Substanzen

**1)** Archives de Philosophie, volume I/1. 1. Études d'histoire de Philosophie. 8°. 92 S. Paris, Beauchesne, 1923.

keineswegs das ganze „eigentliche Objekt" des menschlichen Verstandes ausmachen. Auch die geistigen Akte des Denkens und Wollens sind ein Teil, und zwar der vorzüglichere Teil des totalen „objectum proprium cognitionis" (S. 52). *G. Picard* kommt in seiner Abhandlung: „L'intelligible infraspécifique, d'après saint *Thomas* et *Suarez*" zum Ergebnis, der Gegensatz zwischen *Thomas* und *Suarez* sei in dieser Frage nicht sehr groß. Denn einerseits kann nach *Thomas* nicht nur die Wesenheit der materiellen Dinge durch Begriffe erkannt werden, sondern auch alle unterspezifischen Bestimmtheiten mit einziger Ausnahme der existierenden Individualität und der konkreten Eindrücke der Sinnesqualitäten. Anderseits habe wahrscheinlich auch *Suarez* die begriffliche Erfassung der konkreten und existierenden Individualität und der materiellen Kräfte, die in uns die Sinneseindrücke hervorrufen, nicht behaupten wollen.

Weniger eng als die eben genannten hängen der erste und der letzte Aufsatz des Heftes mit der Erkenntnistheorie zusammen. In jenem ersten zieht *J. Suilhé* den 7. Brief *Platons* zur Interpretation seines Systems heran.

Mit Recht sagt er, daß die Briefe bisher zu diesem Zwecke viel zu wenig ausgenützt worden seien. Die Auswertung des 7. förderte vor allem ein überraschendes Ergebnis zutage: *Platon* blieb seiner Ideenlehre, die er in den früheren Dialogen vertreten hatte, auch noch zur Zeit treu, da er schon an den „Gesetzen" arbeitete. Er hat sie auch damals nicht nur auf die Mathematik und auf die obersten Kategorien beschränkt, wie *Burnet* meinte, sondern auch auf die Farben, die moralischen Eigenschaften, die Naturdinge, ja sogar auf die Erzeugnisse menschlicher Kunstfertigkeit — trotz des entgegenstehenden Zeugnisses des *Aristoteles* (18). Auch sonst breitet der Brief viel Licht auf den Zweck und Gehalt der Platonischen Dialoge.

Der letzte Aufsatz ist eine zwar originelle Darstellung der Idee *Hegels* von der Geschichte der Philosophie, aber ohne eigene Stellungnahme.

Man wird sich wundern, wie ein Heft von nicht ganz 100 Seiten eine ganze Reihe so gehaltvoller Aufsätze zu bieten vermag. Das war nur dadurch möglich, daß sich die Verfasser eines streng sachlichen Stiles befliſſen. Es war dies auch der entsprechendste Ausdruck für das Ringen nach Wahrheit, der alle Untersuchungen beseelt.

II. Das Werk, dem die vorliegenden ersten zwei Hefte **2)** angehören, ist entstanden aus Vorlesungen, die der Verf. 1914/15

**2)** Museum Lessianum. Section philosophique. — Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique

gehalten hat. Er will darin die Geschichte der Entwicklung des Erkenntnisproblems verbinden mit einer sich immer mehr vervollständigenden theoretischen Lösung desselben. Die Geschichte soll aber nur die wesentlichsten Phasen, eine Reihe typischer Haltungen zum Grundproblem vorführen. Die Darstellung geht überall auf die Quellen zurück. Dafür sind auch die größeren Monographien zur Geschichte der Erkenntnistheorie unberücksichtigt geblieben und nur die allgemeinen Darstellungen der Geschichte der Philosophie zu Rate gezogen worden.

Die ersten 2 Bücher des ersten Heftes handeln über das Altertum und zwar das erste über die Notwendigkeit einer Bejahung gegenüber dem allgemeinen Zweifel, das zweite über die Universalienfrage. In beiden wird die Lösung des *Aristoteles* eingehend dargelegt und jene Punkte der Metaphysik namhaft gemacht, auf denen die gegebene Lösung ruht oder mit denen sie wenigstens in Verbindung steht.

Das 3. und 4. Buch sind dem Mittelalter gewidmet. Zuerst wird die Lösung des Universalienproblems durch *Thomas v. Aquin* jener des *Duns Skotus* gegenübergestellt, dann die Vorbereitung und Grundlegung des Nominalismus durch *Aureolus, Durandus* und *Ockham* vorgeführt.

Die Auffassung ist in manchen Punkten recht originell, die Darstellung interessant und geistreich. Der Verf. besitzt eine hervorragende Konstruktionsgabe, die überall eine Menge von mehr oder weniger zutreffenden Analogien spielen läßt. Dadurch wirkt die Schrift sehr anregend zum Nachdenken. Nur schade, daß die Blitzgedanken nicht selten auf dem Stadium bloßer Arbeitshypothesen stehen geblieben sind und noch der Verifizierung harren. Historisch müßte das geschehen durch genaue und vollständige Belege aus den betreffenden Autoren, die leider manchmal an entscheidenden Stellen durch bloße Reflexionen ersetzt werden; systematisch hätte die Bestätigung durch lückenlose Beweise zu erfolgen.

Diese Verifizierung vermisse ich besonders bei der Haupttendenz, auf die zum mindesten der zweite Teil der Studie mehr insinuierend und versteckt als offen und geradeaus abgestimmt ist, die suarezanische

et théorique du problème de la connaissance par *J. Maréchal S. J.*, Docteur en sciences, Professeur de Philosophie au Collège Phil. et Théol. de la Compagnie de Jésus à Louvain. I. De L'antiquité à la fin du Moyen-Âge: La Critique ancienne de la Connaissance. Bruges, Beyart. 8°. XI, 161 S. Fr 12.50. — II. Le conflit du Rationalisme et du L'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant. X, 189 S. Fr 12.50.

Philosophie als Nominalismus hinzustellen. Im III. Buch K. 3 § 3 erhebt *M.* gegen jene, die behaupten, daß die Form nicht durch die Materie und Quantität individuell werde, weil sie schon durch sich selber ein Einzelnes sei, 3 Einwände, die er für sehr bedeutend anzusehen scheint: a) die individuellen Differenzen würden restlos intelligibel; b) der Artbegriff müßte durch Induktion gewonnen werden; c) derselbe würde den Individuen nur in analoger Weise zukommen. Auf a) hat schon *G. Picard* in der oben angeführten Studie: „L'intelligible infraspécifique d'après saint *Thomas* et *Suarez*" die Antwort gegeben. Zu b): Die Annahme der thomistischen Individuationslehre wäre von großer erkenntnistheoretischer Bedeutung, wenn ihre Verteidiger in ihr ein Zaubermittel hätten, das sie zur unmittelbaren Intuition der spezifischen Wesenheiten befähigte. *Garrigou-Lagrange* glaubt dies jedoch mit *Johannes a s. Thoma* in Abrede stellen zu müssen. Nach beiden hat nämlich der hl. *Thomas* nur eine unmittelbare Erfassung des allgemeinsten Seinsbegriffes gelehrt (Dieu[3] 1918 S. 110 f). Auch *Maréchal* scheint sich die Enthülsung der spezifischen Wesenheit nicht so einfach vorzustellen, wie *de Maria* sich die Sache dachte (cf. *Picard*, Archives de Philosophie p. 66). Es bleibt also auch für den Thomisten zur Erkenntnis der spezifischen Wesenheiten nur der Weg der Induktion offen und all die Mißlichkeiten dieses Weges, die *M.* als einzig für den Gegner bestehend aufzählt, sind auch für den Thomisten vorhanden. Andernfalls möge *M.* angeben, inwiefern seine thomistische Individuationslehre in den Stand setzt, andere spezifische Unterschiede zwischen Mineral, Pflanze, Tier und Mensch anzugeben, als der Suarezianer sie angibt, oder ob er sie auf einem anderen Wege gewinnt. Wenn er aber ganz dieselben Unterschiede angibt und sie auf ganz dem gleichen Wege gewinnt, so ist nicht wohl einzusehen, wie durch die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip eine sicherere Scheidung von Art und Individuum oder von Art und Art zustande kommen soll, wie dies *M.* S. 75 zu behaupten scheint. Man möge einen einzigen Fall anführen, in dem die Artbestimmung eines Individuums unter Voraussetzung der thomistischen Individuationslehre gelingt, während sie auf dem Boden der suarezianischen unmöglich ist. — Zu c): *M.* gibt zu, daß bei den Thomisten der Genus-Begriff in ganz gleicher Weise analog sei wie der Species-Begriff bei den Nicht-Thomisten. Aber „si duo faciunt idem . . ." Bei den Thomisten gefährdet die Analogie des Genusbegriffes dessen Objektivität durchaus nicht, bei den Nicht-Thomisten wird der Artbegriff durch dieselbe Analogie „unexakt" (S. 76 Mitte).

Noch weiter geht *M.* S. 134. Da verübelt er es *Suarez*, daß er in seinen Disp. Met. über die Nominalisten ein von der Parteileidenschaft der alten „Reales" unabhängiges Urteil abzugeben wagte, und

benützt die Gelegenheit, ihn selbst offen als Nominalisten hinzustellen. Das wäre er allerdings, wenn die Thesen, die *M.* auf derselben Seite und auch sonst als für den Nominalismus charakteristisch hinstellt, es tatsächlich wären. Diese Thesen sind: die unmittelbare geistige Erkenntnis des materiellen Einzelwesens, die von der Materie unabhängige Individuation der sinnlichen Dinge, die sachliche Identität von Dasein und Wesenheit in den Geschöpfen und das sowohl der Materie als der Form eigens zukommende Dasein. *M.* weiß, daß er sich damit von der allgemein angenommenen Wesensbestimmung des Nominalismus weit entfernt. S. 77 hat er ausdrücklich zugegeben, die scholastischen Lehrbücher der Logik führen allgemein 2 Wesensmerkmale des gemäßigten Realismus an; es sind die 2 Thesen: 1. Der Charakter der Allgemeinheit kommt den Allgemeinbegriffen durch den Verstand zu; die Gegenstände sind individuell. 2. Die individuellen Gegenstände bieten durch ihre Ähnlichkeit ein reelles Fundament für den Modus der Allgemeinheit. *M.* möchte die Zahl der Wesensmerkmale des gemäßigten Realismus von 2 auf 6 erhöhen, indem er alle thomistischen Unterscheidungslehren, die den soeben angeführten skotistischen und suarezianischen entgegengesetzt sind, hinzufügt. Das ist aber historisch und systematisch durchaus ungerechtfertigt. Historisch unzulässig erstens deswegen, weil schon vor *Suarez* Skotisten und Thomisten durch 3 Jahrhunderte Schulter an Schulter als „Reales" gegen den Nominalismus gekämpft haben, und zweitens deshalb, weil eben durch *Suarez* eine neue realistische Schule gegründet oder wenigstens gefestigt wurde, die durch die folgenden 3 Jahrhunderte einen energischeren, ausgedehnteren und erfolgreicheren Feldzug gegen den neueren Nominalismus führte als die alten realistischen Schulen. Sind denn diese säkularen Erscheinungen wirklich solche Kleinigkeiten, daß sie übergangen werden können? Sollte es dem Historiker erlaubt sein, Jahrhunderte alte und weit ausgedehnte realistische Schulen durch einen Federstrich ins gegnerische Lager zu versetzen? Ebenso wenig kann dem Systematiker gestattet werden, nach Willkür Wesensmerkmale des gemäßigten Realismus wegzulassen oder neue hinzuzufügen. Die Mäßigung dieses goldenen Mittelweges besteht eben gerade darin, daß er nicht mehr und nicht weniger Behauptungen aufstellt, als gerade notwendig und genügend sind, um ihn sowohl gegen den Nominalismus und Konzeptualismus als auch gegen alle Abarten des übertriebenen Realismus abzugrenzen. In dieser Bescheidung liegt gerade seine Stärke. Dagegen erscheint es als ein ganz utopistisches Unternehmen, die erkenntnistheoretischen Fragen dadurch einer leichteren Lösung entgegenführen zu wollen, daß man sie in einen ganzen Knäuel unlösbarer Schulstreitigkeiten verwickelt.

Dieses Auffahren und lange Festsitzen auf den Sandbänken

langwieriger Kontroversen, das gegen Ende der Studie besonders peinlich wird, ist umso mehr zu bedauern, weil der ganze Plan und der Anfang der Ausführung verheißungsvoll war. Mit Freude und Genugtuung sei dagegen festgestellt, daß in der zweiten Studie das Schiffchen wieder flott geworden ist und die Fühlung mit dem Leben und mit wirklichen Gegnern des gemäßigten Realismus wieder gewonnen wurde. Wir behalten uns vor, auf die trefflichen Bemerkungen, die diese zweite Studie enthält, im Zusammenhang mit der dritten später noch näher einzugehen. Für jetzt seien nur noch die Titel der weiteren Hefte angeführt:

III: La Critique kantienne. IV: Par delà le Kantisme: Vers l'Idéalisme absolu. V: Le Thomisme devant la philosophie critique. 1. Essai exégétique d'une Epistémologie selon *S. Thomas*. VI: Le Thomisme devant la philosophie critique. 2. Comparaison avec quelques philosophies récentes.

III. Mit den vorliegenden zwei Heften **3)** tritt das längst vor seiner Eröffnung durch ein päpstliches Schreiben so warm empfohlene Kölner philosophische Institut vor eine weitere Öffentlichkeit. Auf das Institut beziehen sich die Denkschrift über dessen Gründung und Einrichtung am Anfang des ersten Heftes und die Rede am Schluß des zweiten, die zur Eröffnung des ersten dreiwöchentlichen Kursus der Akademie gehalten wurde. Die Denkschrift entwickelt eine so vorzügliche Leitidee und so ausgezeichnete allgemeine Richtlinien zur Begründung des Institutes als Lehr- und Forschungsanstalt, daß man mit Spannung ihrer spezielleren Formulierung und Ausführung entgegensieht. Die Eröffnungsrede setzt sich in grundsätzlicher Weise mit den waltenden Vorurteilen gegen die katholische Wahrheitsforschung auseinander.

**3)** Veröffentlichungen des Kathol. Instituts für Philosophie (Albertus-Magnus-Akademie) zu Köln. Hrsg. von Univ.-Prof. Dr. *W. Switalski*, z. Zt. Dir. der Albertus-Magnus-Akademie. Aschendorff, Münster i. W. Bd. I Heft 1: *Switalski W.*, Probleme der Erkenntnis. Gesammelte Vorträge und Abhandlungen I. 136 S. 1923. Gr. M 4.25 (Inhalt: 1. Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James. 2. Vaihingers Philosophie des Als-Ob. 3. Die erkenntnis-theoretische Bedeutung des Zitats. 4. Zur Psychologie der Greuelaussagen). — Heft 2: Dasselbe II. 164 S. 1923. Gr. M 5.10 (Inhalt: 1. Probleme der Begriffsbildung. 2. Zur Analyse des Subjektsbegriffes. 3. Der Wahrheitssinn. 4. Die Idee als Gebilde und Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens. 5. Wesensschau und Gotteserkenntnis. 6. Die Bedeutung des Studiums der Scholastik für die Gegenwart und die Aufgaben der Albertus-Magnus-Akademie).

Die übrigen im ersten und zweiten Heft vereinigten Studien, die alle früher schon veröffentlicht wurden, bilden je für sich eine Einheit. Die des ersten gruppieren sich um Pragmatismus und Relativismus, die des zweiten um den Marburger Neukantianismus und den damit verwandten Phänomenologismus.

Besonders wertvoll scheint mir die 2. Abhandlung des 2. Heftes: „Zur Analyse des Subjektsbegriffes" zu sein. Während der vorausgehende Aufsatz: „Probleme der Begriffsbildung" sich in der Darstellung der aristotelischen Lehre stark abhängig zeigt von *Görland*, *Aicher*, *Kassierer* und an der Marburger Lehre etwas schüchterne Kritik übt, steht der Verf. bei der Analyse des Subjektsbegriffes den modernen Bewußtseinstheorien und dem kantischen und neukantischen Begriff vom „Bewußtsein überhaupt" durchaus selbständig gegenüber und schält in systematisch fortschreitenden und überaus fesselnden Gedankengängen aus diesen Lehren die Wahrheitsmomente heraus. Dabei stößt er ganz von selbst auf die Fundamente des augustinischen Gottesbeweises. Der Verf. nimmt ihn aber nicht einfach hin, sondern ergänzt sowohl ihn als auch den Marburger Idealismus in einem ganz wesentlichen Punkte, indem er neben der Ordnung der idealen Geltungen das Vorhandensein realer Existenzen und die Harmonie und Wechselwirkung beider Ordnungen betont. Das „Bewußtsein überhaupt" oder das ideale Erkenntnissubjekt, das der Marburger Schule vorschwebt, ist verwirklicht in Gott, dem Urgrund der idealen und realen Ordnung. — Eine weitere Klärung des neukantinischen Begriffes vom idealen Erkenntnissubjekt erfolgt in der weitern Abhandlung über den Wahrheitssinn. Hier wird untersucht, ob und wie weit und auf welche Weise das menschliche Erkennen sich jenem Ideal zu nähern vermag.

Demnächst werden erscheinen: Heft 3: *Geyer J.*, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie mit besonderer Berücksichtigung *Max Schelers*. — Heft 4: *Offenberg M.*, Die Scientia bei *Augustinus*. In Vorbereitung sind ferner folgende Abhandlungen: *Honecker M.*, Studie zur Theorie vom sittlichen Bewußtsein. Phänomenologische Grundlegung einer Zielethik. — *Behn S.*, Logik weniger erdlicher Gegenstände in künstlich vereinfachten Welten. — *Feldmann J.*, Die Grundlegung der menschlichen Erkenntnis mit besonderer Berücksichtigung der thomistischen Lehre. — *Simon P.*, Das religiöse Apriori. — *André H.*, Die Harmonien im Naturgeschehen und ihre Deutung im Sinne der statischen und dynamischen Teleologie.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

## II. Einleitung in das Neue Testament

Übersicht. A. Katholische Arbeiten. I. Größere Schulbücher. II. Kürzere Auszüge. — B. Protestantische deutsche Werke. III. IV mit denselben Titeln

Jeder, der sich mit der Einleitung in die Hl. Schrift beschäftigt, wird bald die Erfahrung machen, daß die Lehrbücher in dieser theologischen Hilfswissenschaft viel schneller veralten als in den verwandten biblischen Disziplinen. Während heute noch die ersten Bände des „Cursus scripturae s." und des „Biblischen Kommentars über d. A. T." von *Keil-Delitzsch* von hohem Werte sind, so sind in den Einleitungswerken der gleichen Zeit weit mehr Ergänzungen und Berichtigungen vonnöten. Die Fülle der stets von neuem auftauchenden Probleme, die durch eine Reihe von ziemlich müßigen Fragen vergrößert wird, bringt es mit sich, daß immer neue Arbeiten uns über Ringen und Forschen, über Angriffe und Abwehr im Kampf um Gottes heiliges Wort belehren müssen. Hiezu kommen die Entscheidungen der Bibelkommission und die große, leider noch nicht abgeschlossene Entwicklung der neutest. Textkritik, welche diesem Teile der Einleitung ins N. T. einen stark fluktuierenden Charakter aufprägen.

### A. Katholische Arbeiten

I. Von größeren kath. Schulbüchern liegen 4 gediegene Werke vor, 2 in lateinischer und 2 in deutscher Sprache.

Der Auszug aus *Cornelys* großem Werke **1)** hat seinen Ehrenplatz rühmlich behauptet. Freilich ist der Umstand, daß das Werk stereotypiert wurde, für den Fortschritt der Wissenschaft nicht günstig.

Die Vorschläge, welche in dieser Zeitschrift (35 [1911] 136 f u. 36 [1912] 382 f) gemacht wurden, fanden Aufnahme, allein Neues und Altes ist oft neben einander geblieben. Namentlich macht sich dies geltend in der synoptischen Frage, im Galaterproblem sowie in der Paulinischen Chronologie. Man müßte dem Werke eine großzügige Umgestaltung durch eine kräftige Hand wünschen, die dem vielen guten Alten noch manches Neue zuführen sollte.

Die beiden deutschen Lehrbücher von *Gutjahr* **2)** u. *Schäfer-*

---

**1)** Historicae et criticae Introductionis Compendium in U. T. libros s. ed. *R. Cornely*. Ed. 8. recognovit *Martinus Hagen*. Parisiis, Lethielleux, 1914. 8°. XVI u. 752 p. Fr 16.—. — **2)** Einleitung zu den hl. Büchern des N. T. Bearbeitet von *Franz S. Gutjahr*. 4. u. 5. Aufl. Graz u. Wien, Styria 1919. 8°. XI u. 479 S. 8; vgl. *J. Linder*

*Meinertz* **3)** liegen in Neuauflagen vor, von denen die zweite noch weit mehr als die erste die bessernde Hand des Verf.s erkennen läßt. Indes ist, wie Prälat *Gutjahr* mir freundlich mitteilt, bereits eine 6. u. 7. Auflage seiner weit verbreiteten Einleitung im Druck, die sich wesentlich von der vorliegenden Doppelausg. unterscheidet.

Ziemlich gleichzeitig mit der Neuauflage von *Schäfer-Meinertz* trat ein neues, in lateinischer Sprache abgefaßtes Werk auf den Plan, dessen neutestamentlicher Teil den 3. Band einer Gesamteinleitung bildet. *Hildebrand Höpfl O. S. B.* in St. Anselm Rom hatte bereits die spezielle Einleitung ins N. T. vorausgeschickt (vgl. diese Zeitschrift 45 [1921] 606) und ließ inzwischen die allgemeine Einleitung folgen (vgl. unten S. 472) **4)**.

Diese 3 Werke stimmen nicht nur ungefähr im Umfang überein, sondern auch namentlich im kirchlichen Sinne und in der wissenschaftlichen Gründlichkeit. Zu allen Fragen ist Stellung genommen, auch zu solchen, die erst seit kurzem die Wissenschaft beschäftigen. Mit gleicher Sorgfalt ist die neueste Literatur gewissenhaft gebucht.

Es gewährt wohltuende Befriedigung, aus ihnen zu sehen, wie nicht nur in den grundlegenden Fragen namentlich durch die Entscheidungen der Bibelkommission in der katholischen Wissenschaft eine völlig einheitliche Auffassung herrschend wurde, sondern auch in weniger wichtigen Punkten im letzten Jahrzehnt eine Übereinstimmung eingetreten ist oder doch sich anbahnt.

So sind über Verf. und Eigenart, über Sprache und Zweck der hl. Evangelien die Ergebnisse ganz dieselben. Zum Teil gilt dies auch von der Entstehungszeit der einzelnen synoptischen Evangelien. Die Spätdatierung (61—70), welche *Meinertz* in der 2. Aufl. im Anschluß an das dunkle *Irenäus*-Wort festgehalten hat, ist aufgegeben. Die Entscheidung der Bibelkommission über den Mk-Schluß hat eine vorsichtige Fassung des Endurteils bewirkt, welche die goldene Mitte wählt zwischen der unbewiesenen Sicherheit, welche *Cornely* noch in der 5. Auflage vertreten hat, und der im protestantischen Lager

in dieser Zeitschrift 37 (1913) 354. — **3)** Einleitung in d. N. T. von *Aloys Schäfer*. 3. Aufl. neub. v. *Max Meinertz*. Mit 4 Handschriftentafeln. Paderborn, Schöningh, 1921. 8°. XVI u. 452 S.; vgl. die programmatische Besprechung der ersten Aufl. durch *J. B. Nisius* in dieser Zeitschrift 22 (1898) 331—7 und der Neuaufl. durch *J. Linder* 38 (1914) 568. — **4)** Introductionis in s. utriusque Testamenti libros Compendium. Auctore *Hildebrando Höpfl O. S. B.* Sublaci, Typis Protocoenobii. Romae, Spithoever. 8°. III: Introductio specialis in libros N. T. 1922. 438 p. 8°. I. Introductio generalis. Romae, Institutum Pii IX. — Spithoever 1922. 320 p. L 20.—. —

herrschenden Auffassung. Diese leugnet bekanntlich die Echtheit rundweg und zwar zumeist auf Grund der von *Harnack* (Zur Revision S. 106) spöttisch „Matadorkodizes" genannten Handschriften ℵ u. B, denen der Syro-Synaiticus zur Seite tritt. Die synoptische und johanneische Frage, von denen die letztere für den gläubigen Forscher nur in geringem Umfange besteht, sind in gleicher Weise gelöst. Die Zweiquellentheorie und mit ihr die Priorität des Mk sowie die Annahme eines „Presbyter Johannes" sind abgelehnt. Sogar das verwickelte Problem der Paulinischen Chronologie wird in wesentlichen Punkten einheitlich gelöst (Beginn der Romreise 60, Apostelkonzil 49, 49/50 oder 50); freilich erstreckt sich diese Eintracht nicht mehr aufs Jahr der Bekehrung, die in die Zeit 32/33, 34/36, 35/37 angesetzt ist. Zu gleichen Ergebnissen kommen die 3 Forscher hinsichtlich des Hebr-Briefes, bei dessen Abfassung sie einen Redaktor annehmen, über die Apostel Jakobus und Judas als Verf. der 2 Briefe und die Priorität des Judasbriefes vor 2 Petr.

In manchen Fragen gehen *H.* u. *M.* zusammen gegen *G.*, wo man ihnen beipflichten wird. So lehnen sie ab die Frühdatierung des Mt (41—44) und des Galaterbriefes und mit ihr die südgalatische Theorie; desgleichen die Ansicht, der Völkerapostel habe erst in Cypern den Namen Paulus angenommen. Über die Echtheit des Comma Johanneums sprechen sie ihr „Nein" mit Recht viel entschiedener als *Gutjahr*. — In der Erklärung der Apoc verteidigt *H.* die rein endgeschichtliche Fassung: *G.* betont mit Recht, daß das tausendjährige Reich wenigstens zum Teil der Vergangenheit angehört; *M.* möchte noch anderes als bereits erfüllt ansehen.

Fälle, in denen die 3 Verf. mit Unrecht eine Ansicht gemeinsam vertreten, sind selten. Doch sei verwiesen auf die allzugroße Zuversicht in der Datierung der Gefangenschaftsbriefe, namentlich des Phil-Briefes: die von ihnen gemeinsam verwerteten Stellen 1,13; 4,22 haben keinen entscheidenden Wert. Auf der andern Seite steht ihre allzu große Zurückhaltung in der Frage nach dem Redaktor des Hebr; Apollos und Silvanus sind doch allen ihren vielen Mitbewerbern ganz entschieden vorzuziehen.

Die Reihenfolge der Teile ist bei *G.* die übliche: Allgemeine, Spezielle Einl. *H.* hat die Allgemeine Einleitung für beide Testamente nach Art von *Cornely* in dem kürzlich erschienenen ersten Bande vereint. *M.* ließ die von Bischof *Aloys Schäfer* gewählte Reihenfolge bestehen und beginnt mit der Geschichte des Kanon, bringt dann die spezielle Einleitung und schließt mit der Geschichte des Textes. Meines Erachtens empfiehlt sich hier am besten die Anordnung, welche der in Gott ruhende *Joh. Ev. v. Belser* gewählt hat: er schickt die spezielle Einleitung der

allgemeinen voraus und hält sich in der ersteren an die Reihenfolge des Kanons.

Wenn man in dieser Weise beim Neuen Test. mit der speziellen Einleitung in die hl. Evangelien beginnt und so den angehenden Theologen ohne viel „Einleitung in die Einleitung" „in medias res" versetzt, so wird man wohl gelegentlich einiges aus der allgemeinen Einleitung vorwegnehmen müssen (z. B. über die Bibelhandschriften und die alten Übersetzungen); allein man erspart dem Hörer zu Beginn des Schuljahres die beträchtlichen Schwierigkeiten, welche namentlich die Geschichte des Kanons für sein Interesse mit sich bringt. Man verschont ihn mit allzu trockenen Fragen, z. B. von den 5 syrischen und 3 koptischen Übersetzungen, ganz abgesehen von der Textkritik, die erst am Schlusse des Schuljahres erfaßt werden kann. Da ferner dem beginnenden Theologen die hl. Evangelien besser bekannt sind als die Paulusbriefe, so empfiehlt es sich wohl, mit ihnen zu beginnen. Mit Recht hat *L. Fonck* in dieser Zeitschrift bei Besprechung von *Belsers* Einleitung (25 [1901] 566) das damit gegebene äußere Mißverhältnis der beiden Hauptteile (von denen die spezielle Einleitung 15mal soviel Raum einnimmt als die allgemeine) entschuldigt. In der Tat ist die Geschichte des Kanons nur eine von einem andern Gesichtspunkt aus angestellte Wiederholung der speziellen Einleitung, in der alle die schweren Probleme über Hebr, 2 Petr, Apoc schon im einzelnen am Geiste des Hörers vorübergezogen sind. Die Textgeschichte müßte freilich in einer etwas ausführlicheren Weise folgen.

Es sei noch auf einige Einzelheiten verwiesen. *Gutjahr* bestimmt als „primäre Aufgabe und eigentliches Ziel" der Einleitung „die wissenschaftliche Rechtfertigung des von der Kirche gelehrten kanonischen Ansehens der hl. Schriften" (S. 23). Man wird die von *Meinertz* S. 9 gewählte Fassung entschieden vorziehen: „Darstellung der Geschichte des Ursprungs, der Erhaltung und Verbreitung der hl. Bücher", sich aber fragen, ob es nicht noch besser sei, die Definition zu geben: „die wissenschaftliche Darlegung der Entstehung der neutest. Schriften". — Daß Paulus in der Sprache nur von Lk übertroffen wird (S. 289), ist unrichtig; sowohl Jac als auch besonders 1 Petr kommen in sprachlicher Hinsicht sehr nahe dem Hebr, welchem entschieden die Palme gebührt.

Das Werk von *M.* ist entschieden das beste und reichhaltigste Einleitungswerk, das den deutschen Katholiken gegenwärtig zur Verfügung steht. Es ist dem emsigen Verf. gelungen, den Stoff nicht nur völlig zu bewältigen, sondern ihn auch in übersichtlicher Form gefällig vorzulegen. — Eine erwünschte Beigabe sind die 4 Handschriftentafeln im Anhang und der doppelte Text des Fragmentum

Muratorianum; nur sollte die Rekonstruktion nicht der überlieferten Form folgen, sondern ihr gleich in Kleindruck zur Seite gestellt werden. S. 97 ist unrichtig die Erwähnung eines „Prätor" in Thessalonich (dafür „legatus Augusti pro praetore"). Für eine Neuauflage sei empfohlen, daß die Dekrete der Bibelkommission trotz des bekannten Raummangels im vollständigen Wortlaute Aufnahme finden mögen, und zwar wie bei *Gutjahr* in übersichtlicher Zusammenstellung am Schlusse des Werkes, nicht wie bei *Höpfl* am Schlusse der einzelnen Abschnitte, wo sie nicht leicht zur Hand sind.

*Höpfls* Werk entspricht zunächst der Anweisung, die unser hl. Vater Pius XI in einem seiner ersten Erlasse (Officiorum omnium vom 1. August 1922 AAS 14 [1922] 453) erteilt hat: „maiores disciplinae... latine et tradendae et principiendae sunt". Ein kleiner Mißstand macht sich aber in der technischen Anordnung geltend: der Druck ist, da ein Kleindruck mangelt, nicht leicht zu überschauen. Die vielen Zitate im Text und die Menge des sachlichen Materials, das in den Anmerkungen untergebracht ist, erschweren gleichfalls die Übersicht. Der durchs ganze Buch fortgeführte Kolumnentitel der linken Seite „Introductio specialis in Novum Testamentum" ist ein unnützer Ballast, während die rechts verwendeten vielfach ungenügend sind, z. B. „De destinatione epistolae". — S. 27 s wird 1 Cor — allerdings mit einem Fragezeichen — ins Jahr 56 verlegt; diese Datierung, welche den Brief fast 2 Jahre vom Römerbrief trennt, ist unmöglich.

Der Forscher wird wohl am liebsten zu *H.s* Werk greifen, da es am besten durch seine Vollständigkeit dem bereits etwas empfindlichen Mangel eines vollständigen Nachschlagwerkes, das die neueste Forschung in sich vereint, ersetzen kann (S. 442 f).

II. Von den heutzutage bevorzugten kurzen Kompendien stehen uns zwei Arbeiten zur Verfügung. Über die Neuauflage von *Hilbers* guten und übersichtlichen Zusammenstellung **5)** sei verwiesen auf die Besprechung der ersten öffentlichen Ausgabe in dieser Zeitschrift 38 (1914) 605. Der Verf. entschuldigt sich im Vorwort, daß die bekannten Verhältnisse seines Domizils ihm die neuere Literatur und besonders die Benützung der Bibliotheken unmöglich gemacht haben. Dennoch hat er gar manches ergänzt, erweitert und berichtigt.

Leider sind manche Versehen aus der früheren Auflage stehen geblieben. Der Papyrus wird nur aus dem Marke der Pflanze, nicht aus „Mark oder Bast" gewonnen (S. 44). Die Constitutio Sixtus V

**5)** Einleitung in die hl. Schrift des N. T. von Prälat Dr. *Franz Hilber*. 3. Aufl. Brixen 1922, Weger. IV u. 223 S. 8°. L 10.—.

über die Vulgata ist vom 1. März 1590, nicht 1589 (S. 65. 71). (Die Datierung ist „ab Incarnatione" wie bei allen Bullen vor Pius X). — In den 2 Papiastexten S. 92 f. 111 sind die Druckfehler und Ungenauigkeiten der früheren Ausgabe, die nach *E. Schwartz* (II/1 290—2) zu berichten gewesen wäre, stehen geblieben. S. 96. *Theophilus v. Antiochien* ist nicht der Verfasser des ihm zugeschriebenen Mt-Kommentars. Der vom Verf. S. 109 A. 1 mit Recht als sagenhaft bezeichnete Bericht vom hl. Mk: „sacerdotium in Israhel agens secundum carnem Levita" findet sich samt der Geschichte vom abgeschnittenen Daumen nicht bei Ps.-Hieronymus (ML 30,589—644), sondern nur im „Monarchianischen Prolog" (Kleine Texte 1,16). Der damit zusammenhängende Titel κολοβοδάκτυλος kommt an der zitierten Stelle (*Eus.* HE 3,39, 15 MG 20,300 *Schwartz* II/1 291) nicht vor, sondern anscheinend nur bei *Hippolytus* (Philosophumena 7,30 MG 16,3334 A). Die Ausführungen über den Mk-Schluß und den Verf. des Hebräerbriefes bedürfen mehrerer Berichtigungen und Ergänzungen. Nachzutragen wären gewesen die Dekrete der Bibelkommission über die AG, die Pastoralbriefe und den Hebräerbrief.

Über die beiden Auflagen von *Sickenbergers* Auszug **6)** ist in dieser Zeitschrift (40 [1916] 750—4 u. 44 [1920] 607) berichtet worden; es sei auf sie verwiesen. Das in seiner knappen Art viel Material verarbeitende Handbuch ist inzwischen vom Verleger in seine „Theologischen Grundrisse" aufgenommen worden. Daß es die ergänzende Tätigkeit des Lehrers benötigt, ist nicht als ein Fehler zu bewerten.

---

Es sei hier der Wunsch ausgesprochen, daß den hochverdienten Nachschlagewerken dieser Disziplin bald eine allseits ergänzende Neubearbeitung beschieden sein möge. Auf katholischer Seite findet sich je eines in lateinischer, deutscher und französischer Sprache. Die 3bändige, vorzügliche „Historica et critica Introductio in utriusque Test. libri sacros"[2] (Paris, Lethielleux, 1894—1897) brauchte natürlich noch mehr als das „Compendium" stellenweise eine Umarbeitung und durchweg eine Ergänzung. Bei dem als Schulbuch wohl selten verwendeten Nachschlagewerk von *J. Belser* ([3]Freiburg 1905) müßte etwas gründlicher eingegriffen werden, da es in der Anlage schwere Fehler aufweist und trotz der guten kirchlichen Richtung manche irrige Ansichten enthält (z. B. die Frühdatierung von Mt, Mk u. Gal, die *Blaß*-Hypothese in der AG, die Einjahrtheorie, sowie die

**6)** Kurzgefaßte Einleitung in das N. T. Freiburg, Herder, 1916 (XII u. 148 S. 8°). [2]1920. XV u. 166 S. kl. 8°. Gr. M 1.80.

Ansicht vom Presbyter Johannes; diese wurde vom Verf. selbst zurückgenommen in der Theol. Quartalschrift 94 [1915] 161—184).

Am besten steht wohl noch in Fühlung mit der neuesten Forschung das französische 6bändige Einleitungswerk des Canonicus *E. Jacquier*, dem indes ein einheitlicher Titel fehlt. 4 Bände behandeln die spezielle Einleitung (Paris, Lecoffre, 1903—1908, einige liegen in 2. Auflage vor; vgl. die Besprechung von *E. Springer* in dieser Zeitschrift 30 [1906] 140). Die allgemeine Einleitung schildert die späteren Geschicke der hl. Bücher unter dem Titel: „Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne. I: Préparation, formation définition du Canon au N. T. ebd. 1911. II: Le Texte du N. T." ebd. 1913 (Besprechungen von *J. Linder* ZkTh 36 [1912] 157 f. 38 [1914] 83—7).

## B. Protestantische deutsche Werke

Der Wunsch nach einer Neubearbeitung regt sich natürlich auch hinsichtlich des umfangreichsten Einleitungswerkes, das je geschaffen wurde, zumal da es noch unvollendet ist. *Theodor Zahn* behandelt bekanntlich in seiner „Einleitung in das N. T." (I. II Leipzig, Deichert $^{3}$1906. 1907; vgl. *J. B. Nisius* in dieser Zeitschrift 24 [1900] 196 f) nur die spezielle Einleitung. Ihr ging voraus die zweibändige „Geschichte des Kanons" (Erlangen 1880. 1882), die indes noch der Vollendung harrt. An die Geschichte des Textes ist der nunmehr 85jährige Forscher nicht herangetreten. Es ist bekannt, wie weit seine gläubige Auffassung des N. T. in seine Einleitung Einfluß nahm. Katholische Leser würden bekanntermaßen Abänderungen namentlich wünschen bezüglich der „Brüder des Herrn" (besonders I$^{3}$ 73 f) sowie der allzu entschiedenen Ablehnung des Mk-Schlusses und des paulinischen Ursprunges des Hebr.

III. Von den protestantischen Schulbüchern sind die vor wenigen Jahrzehnten verbreiteten durch Neuerscheinungen verdrängt und ersetzt worden. Dies gilt sowohl von den linksstehenden Werken von *Ad. Hilgenfeld* (Leipzig 1875) und *H. J. Holtzmann* (Freiburg 1885 $^{3}$1892) als auch vom konservativ gehaltenen Buche von *Bernh. Weiß* (Berlin 1886 $^{9}$1897). Noch viel gebraucht ist das die kritische Schule vertretende Werk von *Ad. Jülicher* (Freiburg 1894 $^{5\,6}$1906; während des Krieges ist ein anastatischer Neudruck erschienen). Die rechtsstehende Arbeit von *C. R. Gregory* (Leipzig 1909), welche der Geschichte des Kanons 400 Seiten, der des Textes 240 S. und nur 140 S. der speziellen Einleitung widmet, ist wohl wenig zu einem Schulbuch geeignet. Dafür leistet sie als Nachschlagewerk treffliche Dienste.

Für die Gegenwart vertritt den konservativen Standpunkt *Barths* Einleitung, den liberalen das Buch von *R. Knopf*, während

die Arbeiten von *P. Feine* und *H. Appel* eine stark nach rechts orientierte Mittelstellung einnehmen.

Wenn man auch das meiste Positive, was sie bringen, in den katholischen Werken ebensogut oder noch besser findet, so wird doch die katholische Forschung gerne zu ihnen greifen sowohl zur Befestigung der eigenen Stellung als auch, um den Angriff in der neuesten Phase kennen zu lernen. Eine kurze Übersicht über ihre Stellung in der Echtheitfrage kann uns sehr gut einen Überblick gewähren über die heutige Lage auf diesem Kampffelde.

Über die erste Auflage von *Fritz Barth* ist in dieser Zeitschrift 32 (1909) 342—4 berichtet worden. Nach dem Tode des Verf. († 1912) hat sein Sohn *Karl Barth* in Göttingen eine 4. Aufl. besorgt **7)**. Sämtliche Schriften des N. T. werden als echt angenommen, ausgenommen 2 Petr, in dem indes doch viel Petrinisches Gut sich finden soll. So ist, wie *É. Tobac* in der Revue d'histoire eccles. 19 (1923) 98 f betonen kann, nur in wenigen Punkten der Standpunkt vom katholischen verschieden (Mk-Schluß, Synoptische Frage, Hebr-Brief).

Es folgte die Arbeit von *Paul Feine*—Halle **8)**. Er hält sich an den erstmals von *Markion* aufgestellten 10 Paulinen-Kanon, läßt aber auch in den Pastoralbriefen viel Paulinisches Gut verarbeitet sein. Die so stark umstrittenen Kath. Briefe kommen ziemlich gut weg: nur 2 Petr ist unecht, Jak, 1 Petr, Jud werden, wenn auch mit einigem Zögern, gehalten, die Johannes-Briefe sind mit dem Evangelium und der Apok vom Apostel verfaßt. Für die Lk-Schriften ist die Echtheit die wahrscheinlichste Annahme; das Evangelium ist „ums Jahr 80", die AG 10 Jahre später geschrieben. Der Ur-Mk-Theorie werden nicht unbedeutende Zugeständnisse gemacht.

An der jüngsten Einleitung des Propstes *Heinrich Appel* in Kieve **9)** fällt zunächst auf die geradezu vornehme Ausstattung. Man trifft fast auf jeder Seite Großdruck, Mitteldruck, Kleindruck und in jedem derselben verschiedene Kursiv- und Fettdrucktypen. So ist für Übersichtlichkeit in vorbildlicher Weise gesorgt.

Die Anordnung ist: Paulus (mit Hebr), Kath (ohne Joh),

---

**7)** Einleitung in das N. T. von D. *Fritz Barth*. Gütersloh, Bertelsmann, 1908. 4. Aufl. von *Karl Barth*, ebd. 1921. VIII u. 494 S. — **8)** Einleitung in das N. T. von *Paul Feine*. (Evangel. Theologische Bibliothek) Leipzig, Quelle, 1913. ³1923. X u. 267 S. 8°. **9)** Einleitung in das Neue Testament. Leipzig, Deichert, 1922. VIII u. 258 S. gr. 8°. Gr. M 5.—, geb. M 7.—.

Synoptiker mit AG, die 5 Johanneischen Schriften, Geschichte des Kanons (freilich auf nur 9 Seiten), Geschichte des Textes (8 Seiten). Der Anhang bietet verschiedene erwünschte Beigaben, die man sonst vergebens sucht. Zunächst wird der Leser erfreut durch eine „kurze tabellarische Übersicht über die neut. Schriften"; in 6 Kolumnen wird zu den 13 Paulusbriefen über Inhalt und Einteilung, Veranlassung und Zweck, Abfassungsort und Zeit, Echtheit und Integrität alles Wissenswerte geboten; zu den übrigen 14 Schriften lauten die Titel: „Inhalt, Veranlassung und Zweck, Leser, Verfasser, Abfassungsort und Zeit". Daran reiht sich eine einfache Tabelle: „Die Bezeugung der neut. Schriften bis 180"; später kommt noch eine solche vom „neut. Kanon um 200". Eine weitere führt uns die Reisen des Völkerapostels vor Augen. Es folgen Tabellen zur synoptischen Frage und eine über die Irrlehrer des N. T., endlich ein Personen- und Sachregister.

*A.* nimmt 10 Paulusbriefe an (in den Pastoralbriefen sind 7 Paulinische Billette verarbeitet); echt sind 1 Petr, die 5 Johannes- und die 2 Lk-Schriften. Unecht sind neben 1. 2 Tim Tit nur 4 Schriften: Jak und Jud, welche „vom einfachen Christen dieses Namens" in den Jahren 75—85, resp. gegen Ende des Jahrh.s verfaßt sind, 2 Petr („Anfang des 2. Jahrh.s") und Mt. Der Kenner wird hier an *A. Harnacks* Stellungnahme erinnert, der aber den Apostel Johannes nicht als Verf. der 5 Schriften annimmt. Dafür ist *A.* in der Datierung der Synoptiker und AG hinter *Harnack* zurückgeblieben, wenn er Mk in die „Anfangszeit des jüdischen Krieges" versetzt und Mt „sehr bald", Lk „bald nach der Zerstörung Jerusalems", AG „um 80" entstanden sein läßt.

Die besondere Bedeutung des Werkes für katholische Forscher liegt in der guten Orientierung über die geschichtliche Entwicklung der einzelnen Probleme, die eingehend und doch kurz und dabei verläßlich geboten wird. Freilich wird die neuere katholische Forschung fast nicht berücksichtigt; der alte Freiburger Exeget *J. L. Hug* ist viel genannt. Patristische Stellen sind ziemlich oft erwähnt, leider gewöhnlich ohne Angabe des Fundortes.

Einige Einzelheiten. Von katholischer Seite wurde „hervorgehoben, daß die Schrift erst durch die Kirche und ihre Auslegung Autorität werde"; dafür wäre zu sagen: „... die volle Autorität erhalte" (S. 1) — Die Gemeinde von Korinth als Empfängerin des Hebräerbriefes anzunehmen, ist eine wohl etwas gewagte Vermutung (S. 96 f. 241). — Daß das älteste direkte Zeugnis für das Joh-Ev. erst von *Irenäus* stammt (S. 187, vgl. 207) ist angesichts des S. 207 f angeführten Papiastextes unrichtig, „denn daß diese Mitteilungen wirklich von

*Papias* stammen, läßt sich nicht bezweifeln" S. 208. — *Ignatius* soll das Joh-Ev nicht gekannt haben; dies ist durch mindestens 6 Stellen seiner Briefe ausgeschlossen (vgl. *Funk*, Patres Apostolici I S. 647). — Die Einteilungen der Briefe befriedigen nur in seltenen Fällen. — Statt ungenügender alter Reproduktionen wären (S. 230) zu nennen gewesen die neue Faksimile-Ausgabe des Vaticanus von Kardinal *Ehrle* (Mailand 1904) und die des Alexandrinus von *F. G. Kenyon* (London 1909).

Über die erste Auflage von *Rud. Knopfs* Einführung ins N. T. wurde in dieser Zeitschrift 43 (1919) 292—6 in sehr eingehender Weise Bericht erstattet. Es wurde gelobt der große Umfang des behandelten Gebietes: *K.* will die altchristliche Theologie, die Literatur- und Zeitgeschichte darstellen, also über die gesamte Geisteskultur in Palästina von 166 v. Ch. bis 150 n. Ch. handeln. Dabei wurde auf den linksliberalen Standpunkt des gewiß reichhaltigen und sorgsam gearbeiteten Werkes hingewiesen. Besser als irgend ein anderes kann dieses Werk den katholischen Bibelforscher über die heute in jener Richtung herrschenden Ansichten unterrichten. Nach dem Tode des Verf.s wurde die Neuauflage zwecks folgerichtiger Ergänzung ihres Standpunktes an zwei Jenaer Freunde des Verstorbenen übergeben. *Hans Lietzmann* bearbeitete die 2 ersten Kapitel (Sprache und Text des N. T.), alles übrige fiel *Heinrich Weinel* zu **10)**.

Im allgemeinen ist die Richtung der ersten Auflage gewahrt (nur bei 7 Paulusbriefen und bei Mk ist die Echtheit gesichert). Doch ist ein Ruck nach links zu verzeichnen. *Knopf* hatte S. 69 geschrieben: „etwas gedrückt ist Kol und 2 Thes, ernstlich bestritten von den Gemeindebriefen nur Eph". Jetzt ist an der entsprechenden Stelle (S. 71) zu lesen: „Gestritten wird um Kol und 2 Thes, sicher nicht als echt festzuhalten ist von den Gemeindebriefen nur Eph". Aber S. 84 ist aus der früheren Auflage stehen geblieben: „Der Nachweis, daß Eph nachpaulinischer Herkunft ist, ist nicht mit Sicherheit zu führen". „Immerhin ist die kritische Untersuchung noch nicht abgeschlossen". In der Galaterfrage neigte *Knopf* zur Südgalater-Theorie (S. 306); *Weinel* läßt alles völlig unentschieden (S. 316). Es wäre einmal interessant, eine Widerlegung des für die Nordgalatien-Theorie entscheidenden Aufsatzes von *Brandis* (*Pauly-Wissowa* VII 519—559) versucht zu sehen.

Von den zahlreichen Ausstellungen, die a. a. O. zur ersten Auflage gemacht wurden, fand nur ein Teil Berücksichtigung. So sei

**10)** Einführung in das N. T. von *Rudolf Knopf*. 2. Auflage. Unter Mitwirkung v. D. *Hans Lietzmann* bearb. v. D. *Heinrich Weinel*. Gießen 1923, A. Töpelmann. XV u. 406 S. 8°. Gr. M 5.40, geb. M 8.—.

nur folgendes beigefügt. S. 26 blieb das ungenaue Zitat stehen: „Hier. epist. 141 ad Marcellum"; es ist zu lesen nach *Vallarsi*, *Migne* (22, 448) *Is. Hilberg* im Corpus Viennense 54,260: „ep. 34,1". Man beachte indes die Anm. zu dem von *Hilberg* in Klammern gesetzten Text. — Angesichts der vollen Ratlosigkeit über den Mk-Schluß (S. 112 f) sei die Frage erlaubt, ob die Hypothese *Haneberg-Belser* (*J. Belser*, Einleitung² 100) nicht vielleicht doch von einigem Nutzen sein könnte.

IV. Endlich liegt ein kurzer Auszug vor in einem Bändchen der bekannten „Sammlung Göschen" von *C. Clemen* **11)**. Sein Standpunkt deckt sich mit dem von *R. Knopf*, nur daß er 9 Paulusbriefe annimmt (ohne den Eph). Dafür geht er in anderen Fragen noch viel weiter: „Lk und die AG setzen *Josephus Flavius* voraus".

Der Verf. hält die Südgalatische Theorie, vgl. dagegen oben S. 446. Zur paulinischen Chronologie sei eine auffallende Änderung erwähnt: der Aufenthalt in Ephesus endet Frühjahr 56 (S. 27); trotzdem kommt der Apostel erst im Winter 58/59 nach Korinth. Die Zwischenzeit soll durch die Mission in Illyrien ausgefüllt werden. Aber 2 volle Jahre sind doch entschieden zu viel. — Auffallend ist, daß im kurzen Literaturverzeichnis S. 8 von *Jülicher* noch die 4. Aufl., von *Zahn* die 2. erwähnt wird; katholische Arbeiten sind natürlich nicht erwähnt.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

*Christian Pesch S. J.*, **Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden.** Freiburg, Herder, 1923. VIII u. 183 S.

Die theologische Frage von der Vermittlung aller Gnaden durch die Gottesmutter ist eng verknüpft mit den anderen von ihrer Mitwirkung zur Erlösung und ihrer geistlichen Mutterschaft in Bezug auf die erlöste Menschheit und so erscheint sie von hoher, zentraler Bedeutung und ist geeignet, helles Licht zu werfen auf die wunderbare Weisheit und Harmonie der göttlichen Heilsordnung.

Überdies nimmt diese Frage auch insofern die Aufmerksamkeit und das Interesse aller treuen Katholiken, vor allem aber der Theologen und Priester in Anspruch, als seit einer Reihe von Jahren eine

**11)** Die Entstehung des N. T. von *Carl Clemen*. Berlin und Leipzig, Göschen, 1919. 168 S. kl. 8°. Gr. M

immer mehr anschwellende Bewegung durch die katholische Welt, insbesondere Belgien, Frankreich, Spanien geht, die dahin zielt, jene universale Mittlerschaft Marias immer mehr zur allgemeinen Anerkennung zu bringen und selbst ihre dogmatische Definierung durch den apostolischen Stuhl zu erreichen.

Es ist daher, nachdem außerhalb des deutschen Sprachgebietes nicht wenige theologische Schriften zu dieser Frage erschienen sind, sehr dankbar zu begrüßen, daß nunmehr auch den Katholiken deutscher Zunge Gelegenheit geboten wird, sich in derselben zu orientieren, und besonders, daß sie in zuverlässiger Weise von einem so erfahrenen und angesehenen Theologen geboten wird.

Wer der Frage durch ein eingehendes Studium der theologischen Quellen nahegetreten war, dem konnte es nicht zweifelhaft sein, welche Stellung der Verf. einnehmen würde: Er tritt in zwar maßvoller und nüchterner, aber auch in unzweideutiger und entschiedener Weise für die Vermittlung aller Gnaden durch Maria ein und wahrt dieser Lehre den Charakter einer in der Offenbarung hinreichend klar enthaltenen Lehre, deren feierlicher Definition durch das kirchliche Lehramt nichts im Wege stehe.

Nachdem in der Einleitung Sinn und Stand der Frage erklärt und mit Recht vor Überspanntheiten und Entgleisungen nach beiden Seiten gewarnt worden ist, folgt eine Erörterung über die neuen von Benedikt XV gestatteten Tagzeiten von „der seligen Jungfrau der Vermittlerin aller Gnaden".

Es kann nicht geleugnet werden, daß diese Tagzeiten durchtränkt und getragen sind von der Überzeugung, daß M. die Vermittlerin aller Gnaden ist. Von welcher Bedeutung die Gestattung dieser Tagzeiten ist, bedarf keiner längeren Darlegung; sie ist gewiß noch keine unfehlbare Glaubensentscheidung, aber sie zeigt klar, in welcher Richtung einmal nach allseitiger Ausreifung und Klärung der Frage die Entscheidung fallen wird.

Im 2. Abschnitt wird der Begriff der allgemeinen Gnadenvermittlung näher erklärt, indem 3 Fragen beantwortet werden: 1. Welches sind die vernünftigen Geschöpfe, denen M. Gnaden vermittelt? 2. Welche göttliche Gaben umfaßt der Ausdruck „alle Gnaden"? 3. Auf welche Weise vermittelt M. alle Gnaden?

Auch bei Beantwortung dieser Fragen, insbesondere der dritten findet der Verf. Gelegenheit, falsche Vorstellungen und Erklärungen zurückzuweisen: M. vermittelt die Gnaden durch ihre wirksame mütterliche Fürsprache, nicht aber etwa, indem sie dieselben als physische Ursache in den einzelnen Seelen hervorbrächte, wie von einzelnen übereifrig behauptet wurde; freilich eine merkwürdige, man möchte sagen, naive Vorstellung, da auch nach der Lehre des hl. Thomas

nicht einmal die Menschheit Christi, sondern nur Gott der Schöpfer als physische Ursache der übernatürlichen Gnaden betrachtet werden kann. — Wenn der Verf. in derselben Erörterung über die Verdienste M.s gelegentlich bemerkt, dieselben wären, wie groß sie immer waren, doch nicht imstande gewesen, der göttlichen Gerechtigkeit auch nur für eine schwere Sünde Genugtuung zu leisten, so ist das freilich die gewöhnlichere, aber doch nicht einhellige Lehre der Theologen, soweit sie sich überhaupt darüber äußern; und so ganz selbstverständlich und einleuchtend dürfte sie bei näherer Erwägung der secundum quid unendlichen Würde der Mutter Gottes und der ebenfalls nur secundum quid unendlichen Beleidigung Gottes, die in der schweren Sünde liegt, auch nicht sein. Gewiß aber konnte M. für alle Sünden der Menschheit eine adäquate Genugtuung nicht leisten. — Auf der anderen Seite ist es schwer einzusehen, wie M. ihre Gottesmutterschaft auf irgend eine Weise, auch nur de congruo verdient haben könnte. Denn jedes übernatürliche Verdienst auch der allerseligsten Jungfrau wurzelt in der von Gott verliehenen Gnade und Heiligkeit; alle Gnade und Heiligkeit M.s entfloß aber aus ihrer Gottesmutterschaft als aus ihrer Quelle; infolgedessen konnte die Gottesmutterschaft nicht von ihren Verdiensten bedingt und keine Wirkung derselben sein. Es dürfte daher angemessener erscheinen, bei der auch vom Verf. angeführten Formulierung des hl. Thomas stehen zu bleiben, nach der M. nicht eigentlich ihre Gottesmutterschaft selbst auf irgendeine Weise verdient hat, sondern, was doch formell wesentlich etwas anderes ist, nur die entsprechende Disposition zu derselben: „B. V. meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei" (S. th. 3 q. 2 a. 11 ad 3).

Im 3. u. 4. Abschnitt wird der Beweis der allgemeinen Gnadenvermittlung M.s aus der Überlieferung erbracht und gegen Einwände und Mißverständnisse in trefflicher Weise verteidigt. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Lehre in der Überlieferung wenigstens ebensogut begründet ist wie die unbefleckte Empfängnis; ja sie hat viel weniger Widerspruch innerhalb der Kirche gefunden als diese. Eine vorzügliche Stütze hat die in Rede stehende Lehre in nicht wenigen Aussprüchen der römischen Päpste der neueren Zeit, die den Charakter, wenn auch nicht unfehlbarer Entscheidungen, so doch ohne Zweifel lehramtlicher Kundgebungen an sich tragen. Sie werden im 3. Abschnitt angeführt und erläutert. Es sind Zeugnisse von Benedikt XIV, Pius IX, Leo XIII, Pius X, Benedikt XV.

Auch Papst Pius XI hätte schon angeführt werden können; er hat sich bisher zwar nur in wenigen Worten, aber ebenso bestimmt und unzweideutig ausgesprochen wie seine Vorgänger. In dem apo-

stolischen Brief vom 2. VII. 22., in welchem er auf Bitten des französischen Episkopats M. zur Hauptpatronin Frankreichs erklärt, nennt er sie kurz und bündig „die Vermittlerin bei Gott für alle Gnaden".

In den 3 folgenden Abschnitten werden die inneren theologischen Gründe der vertretenen Lehre vorgelegt und erörtert: VI. Die Gottesmutterschaft und die allgemeine Gnadenvermittlung; VII. Maria, die geistliche Mutter der Menschen; VIII. M. die neue Eva neben Christus dem neuen Adam.

Der 6. Abschnitt würde wohl zutreffender überschrieben: Die Mutter des Erlösers; denn eben weil sie Mutter des Erlösers ist, nicht so sehr weil sie Mutter Gottes ist, kommt ihr ihre ganze Mittlerschaft in Bezug auf Erlösung und Gnadenverteilung zu. Diese 3 Abschnitte, welche der Erörterung der theologischen Gründe gewidmet sind, tragen naturgemäß am meisten zur Erklärung der Lehre bei; sie zeigen, welch wunderbar erhabene, ganz zentrale Stellung M. in der Heilsordnung einnimmt; sie erscheint aufs innigste vereint mit Christus im ganzen Erlösungswerke; im übernatürlichen Reiche der Gnade ist er der König und Vater und sie die Königin und Mutter.

Die Lösung der Einwände im IX. Abschnitt vermehrt noch die in den vorausgehenden Abschnitten gebotene Klärung und beseitigt in genügender Weise die wesentlichen Schwierigkeiten; der eine oder andere Einwurf hätte vielleicht etwas eingehender gelöst werden können. Insbesondere ein Vergleich mit der interpellatio universalis Christi wäre geeignet, von vornherein manche Schwierigkeiten zu heben und manche Unklarheiten völlig zu beseitigen. Im letzten (X.) Abschnitt endlich erörtert der Verf. noch die Frage von der Definierbarkeit der dargelegten Lehre und beantwortet sie mit Recht mit einem unzweideutigen *Ja*.

Die Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung M.s befindet sich jetzt ungefähr in dem Stadium wie die Lehre der Unbefleckten Empfängnis durch einige Jahrzehnte vor ihrer feierlichen Definition und sie kann ebenso wie diese definiert werden; ihre Definition erscheint auch wünschenswert und zeitgemäß; sie ist vorzüglich geeignet, das Glaubensleben zu heben und sie wäre ein sehr entsprechendes Heilmittel für die großen Übel, an denen die Menschheit unserer Tage krankt. „Werden die Katholiken aller Länder sich wieder einmal bewußt, daß sie alle dieselbe himmlische Mutter haben, dann wird auch die gegenseitige Liebe und Einigkeit unter ihnen wachsen, weil jeder einsieht, daß er kein wahres Kind Marias sein kann, wenn er nicht alle liebt, die von Maria als ihre Kinder geliebt werden" (S. 178).

Mit dieser Schrift über die allgemeine Gnadenvermittlung M.s hat *Pesch* der katholischen Theologie und der Marienverehrung

in Deutschland einen nicht geringen Dienst geleistet. Die Schrift trägt zwar die Spuren einer etwas raschen Arbeit an sich, sie erscheint nicht sehr systematisch gestaltet und durchgearbeitet; es wäre wohl besser gewesen, der Untersuchung über die allgemeine Gnadenvermittlung M.s eine tiefere und genauere Begründung ihrer Mitwirkung zur Erlösung vorauszuschicken, weil jene auf dieser ruht und sich aus ihr ergibt. Die Arbeit ist auch keineswegs erschöpfend: die Lehre der hl. Schrift hätte eine reichere Ausbeute geboten und die Liturgie gibt, abgesehen von den neuen Tagzeiten, noch manche andere Belege an die Hand. Einzelne Erklärungen, wie jene der Benennung der Filia Patris und ihrer Beziehungen zu den Personen der hlst. Dreifaltigkeit hätten vertieft und weiter ausgestaltet werden können. Aber eine abschließende Arbeit lag offenbar nicht in der Absicht des Verfassers; und die erwähnten Unvollkommenheiten oder Lücken können bei Neuauflagen leicht in genügender Weise behoben werden. Im ganzen erreicht die Schrift vollständig ihren Zweck; sie bietet eine durchaus zuverläßliche und solide und dazu allgemein verständliche Erklärung und Begründung der besprochenen Lehre. Möge sie bei den deutschen Katholiken, insbesondere beim katholischen Klerus die gebührende Beachtung und Verbreitung finden und wirksam dazu beitragen, daß die allgemeine Gnadenvermittlung M.s auch bei den katholiken deutscher Zunge immer mehr und recht bald zur allgemeinen Kenntnis und Anerkennung gelange!

Innsbruck. Josef Müller S. J.

**Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien.** Dargestellt von Dr. *Theodor Räther*, Studienrat am Gymn. zu Brilon i. W. (Freiburger Theol. Studien. 28. Heft). Freiburg i. Br., Herder, 1922. XVI + 143 S. 8°.

Die sehr fleißige und mit großer Sachkenntnis gearbeitete Studie behandelt das interessante, aber auch sehr schwierige Thema, welche Stellung Klemens v. Al. zum katholischen Dogma von der Erbsünde einnimmt. Wie der Verf. in der Einleitung hervorhebt, stellen sich einer klaren Darlegung seiner Lehre mancherlei Hindernisse entgegen: sein verwickelter Satzbau, das Schwanken seiner Terminologie und die Unbestimmtheit seiner Begriffe. Zudem ist er ein philosophischer Eklektiker und übernimmt Begriffe und Anschauungen aus den verschiedensten Systemen, ohne daß es ihm gelungen wäre, das verschiedenartige Material zu einem einheitlichen Bau zusammenzufügen. *R.* hebt in vorzüglicher Weise die Zusammenhänge zwischen der Lehre

des Kl. und den verschiedenen philosophischen Meinungen jener Zeit hervor, so daß wir ein klares Bild seiner eklektischen Arbeitsmethode und seiner Beeinflussung durch außerchristliche Kreise bekommen. Dabei ist er sachgemäß in seinen Urteilen und äußerst vorsichtig in den Schlüssen, die er aus dem beigebrachten Material zieht.

Aus dem reichen Inhalt sei nur kurz einiges mitgeteilt. Zuerst behandelt *R.* die grundsätzlichen Anschauungen des Kl. von Sittlichkeit und Sünde. Sodann geht er über auf dessen Lehre von den ersten Menschen im Paradiese. Adam und Eva sind historische Persönlichkeiten; das Paradies ist wahrscheinlich nicht als außerirdisch zu denken. Der erste Mensch besaß weder die leibliche Unsterblichkeit noch die übernatürliche Ausstattung mit dem Pneuma; aber immerhin war sein Zustand „ähnlich dem übernatürlichen Zustand der erlösten Seelen und enthielt vieles, was nicht wesentliches Erfordernis der menschlichen Natur ist und was die Nachkommen entbehren, ohne der vollen Menschennatur zu ermangeln" (S. 36). Er besaß einen Zustand hoher Gotteserkenntnis, war ein Kind Gottes, erfreute sich einer fröhlichen Freiheit, war wegen seiner Kindesunschuld ein Gegenstand göttlichen Wohlgefallens und befähigt, über alle Leidenschaften zu herrschen. Die Schlange, die Eva betrog, erklärt Kl. bald als die im Menschen wohnende Lust, bald als den Teufel; er neigt zu der Ansicht, daß die Sünde der Stammeltern in einer verfrühten Vollziehung der copula bestand. Die Folge der Ursünde ist die Vertreibung aus dem Paradies, die Unordnung in den Seelenkräften, der Verlust der hohen Gotteserkenntnis und der seligen, nicht aber leiblichen Unsterblichkeit. Auch der gefallene Mensch hat noch Anteil am Logos, ist im Besitz der sittlichen Freiheit und von Natur aus auf die Tugend hingeordnet. Aber trotzdem ist er krank, ein Knecht Satans, voll Unwissenheit und Schwäche. Energisch weist Kl. die gnostischen Irrtümer von der Schlechtheit der Materie und der leiblichen Zeugung zurück; ebenso sind ihm Sünde und Heil nicht etwas Physisches, sondern Ethisches. Gleichwohl aber herrscht im gefallenen Menschen tatsächlich das Gesetz der Sünde und zieht ihn das entfesselte Alogon ins Verderben. Dieser Hang zum Bösen hat seinen Ursprung in der Sünde der Stammeltern und wird durch Vererbung fortgepflanzt; aber eine eigentliche Erbsünde kennt Kl. nicht, sondern nur ein Erbverderben. Der Logos ist Mensch geworden, um uns zu erlösen; sein Erlösungswerk besteht in der Verkündigung der Wahrheit und in seinem Leiden, das er unserer Sünden wegen erduldet hat. Der Erlöste ist befreit vom Gesetze

der Sünde, besitzt das übernatürliche Pneuma, muß aber noch nach Vollkommenheit streben. Die Wiedergeburt zum neuen Leben vollzieht sich in der Taufe, durch die wir das Pneuma erhalten und von Sünden gereinigt werden; daher ist die Taufe allen erwachsenen Menschen unbedingt notwendig. Von der Kindertaufe spricht Kl. nicht. Wie man aus dieser kurzen Skizze ersieht, hat Kl. sich noch nicht zur vollen Erkenntnis der Erbsünde durchgerungen; sein Kampf gegen die falsche Gnosis, derzufolge die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes in der Ehe auf die Ursünde zurückgeht und gottwidrig ist, so daß jeder Geborene in den Sündenfluch verwickelt wird, führte ihn zu der andern extremen Behauptung, daß eine Sünde nur eine freie persönliche Tat sein könne.

Möge der gelehrte Verf. recht bald sein im Vorwort gegebenes Versprechen einlösen, eine Abhandlung über die Lehre von der Erbsünde vor Klemens von Alexandrien folgen zu lassen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

**Clavis ecclesiae.** De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia. Dissertatio inauguralis, quam scripsit Fr. *Bartholomaeus F. M. Xiberta O. Carm. C.* s. theol. doctor ad consequendum diploma studiorum superiorum Universitatis Gregorianae. Romae, apud Collegium S. Alberti, 1922. 98 p. 8°.

Der Verf. hat sich den Zweck gestellt, aus Schrift und Tradition den Nachweis zu erbringen, daß die Rekonziliation mit der Kirche die eigentliche und unmittelbare Frucht der sakramentalen Lossprechung sei. Seine These lautet: „Reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae". Demgemäß wäre die Nachlassung der Sünden durch Eingießung der Gnade die Wirkung der Aussöhnung mit der Kirche und der Natur nach später als sie. Mit der These hat er sich in bewußten Gegensatz zur einstimmigen Lehre der Theologen mehrerer Jahrhunderte gesetzt, derzufolge die Aussöhnung mit der Kirche in keiner inneren Beziehung zur sakramentalen Lossprechung steht; ja er setzt sich auch in Widerspruch mit der Praxis der Kirche selbst, nach welcher die Lossprechung von der Exkommunikation von der sakramentalen Absolution getrennt und ein ihr vorausgehender Akt ist.

Was versteht nun X. unter der reconciliatio cum ecclesia? Lossprechung vom Kirchenbann? Gewiß nicht, da ja nicht alle schweren Sünden den Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft zur Folge haben, wie der Verf. S. 12 selbst zugibt, indem er bemerkt,

der Ausdruck dürfe nicht allzusehr gepreßt und nicht in dem Sinn verstanden werden, als ob die Sünder nicht Glieder der Kirche wären; sie seien nur „die Hefe und der Bodensatz der Kirche". Demgemäß hätte die Rekonziliation mit der Kirche nur den Sinn, daß die Sünder wieder zu vollberechtigten und vollwertigen Mitgliedern der Kirche werden, die einen Anspruch auf ihre Gnadenschätze und vor allem auf die Eucharistie haben: „ex ipsa natura sacramenti sacerdos absolvens poenitentem eucharistiae associat" (S. 70). Wenn aber dies, dann scheint mir die Polemik gegen die althergebrachte Lehre nur ein Wortgefecht zu sein. Denn da nur der Gerechte einen Anspruch auf die Eucharistie haben kann, so kann auch die sakramentale Lossprechung nur dadurch diesen Anspruch bewirken, daß sie dem Sünder durch Erteilung der rechtfertigenden Gnade von der Sündenschuld löst, was eben die allgemeine Lehre ist. Diese Unklarheit der Auffassung zieht sich aber leider durch die ganze Abhandlung hindurch und verwirrt die ganze Problemstellung, weshalb ich die Schrift als verfehlt betrachten muß. Der Verf. hätte die Begriffe, mit denen er beständig operiert, viel mehr klarstellen und schärfer abgrenzen müssen, ehe er sich daran machte, seine These zu beweisen. Vor allem hätte er zeigen müssen, in welchem Sinne man auch heutzutage, wo die öffentliche Buße nicht mehr besteht und die schwere Sünde nicht mehr die öffentliche Exkommunikation zur Folge hat, noch von einer Aussöhnung mit der Kirche reden könne, auch dann, wenn die Sünde ganz geheim blieb und niemand zum Ärgernis gereichte.

Was die Beweise betrifft, mit denen *X.* seine These zu stützen sucht, so scheinen sie mir in keiner Weise stichhaltig zu sein. Aus Jo 20,21—23, Mt 16,19 u. 18,17 - 18 läßt sich höchstens dartun, daß die Apostel und ihre Nachfolger die Vergebungsgewalt ausüben als Vorsteher der Kirche; aber daraus folgt noch nicht, daß die unmittelbare Wirkung der Vergebung die Aussöhnung mit der Kirche ist. Denn die Gewalt der kirchlichen Vorgesetzten ist auch eine sakrale, welche das Verhältnis der Gläubigen unmittelbar zu Gott zum Gegenstand hat.

In der altkirchlichen und patristischen Literatur tritt allerdings die Rekonziliation mit der Kirche in den Vordergrund; denn damals bestand das öffentliche Bußinstitut mit dem Ausschluß des Sünders von der Kirchengemeinschaft und der feierlichen Wiederaufnahme in dieselbe durch den Bischof. Damals fielen die Aussöhnung mit Gott durch die Sündennachlassung und mit der Kirche durch die Wiederaufnahme praktisch in eins zusammen und es ist daher ganz natürlich, daß die Väter der Aussöhnung mit der Kirche sündentilgende Kraft

zuschrieben. Aber ich halte es für methodisch unstatthaft, aus jenen Äußerungen, die eben in zeitgeschichtlichen und an sich der Veränderung unterworfenen Umständen ihre Erklärung finden, eine allgemein gültige Theorie abzuleiten, besonders dann, wenn jene Theorie mit der späteren Lehrentwicklung im Gegensatz steht. Auch darf niemals vergessen werden, daß die Lehre von den Sakramenten und insbesondere vom Bußsakramente zur Zeit der Väter noch keineswegs wissenschaftlich ausgebaut war und es daher nicht angeht, die heutige Theologie wieder auf den alten Standpunkt zurückschrauben zu wollen.

Im übrigen ist der Fleiß und die Belesenheit des Verfassers, die sich auch in der Benützung der neueren fremdsprachlichen Literatur kundgibt, rühmend anzuerkennen; auch finden sich in der Schrift neben manchen irrigen Äußerungen sehr gute Ansätze, die zur Hoffnung berechtigen, daß er bei Anwendung richtiger methodischer Grundsätze auf dem Gebiete der altchristlichen Bußdisziplin etwas Gediegenes leisten kann.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

**Collectanea Biblica Latina**, cura et studio monachorum S. Benedicti. V: Les Fragments de Freising (épîtres de S. Paul et épîtres catholiques) édités par *Donatien de Bruyne*. Avec 3 planches phototypes. Rome, Bibliothèque Vaticane, 1921. Lex. 8°, LII u. 68 S. L 8.—.

Die unter dem Namen „Freisinger Fragmente" bekannten Bruchstücke einer altlateinischen Übersetzung der paulinischen und katholischen Briefe sind wiederholt von namhaften Gelehrten, die sich mit der Geschichte der altlateinischen Bibelübersetzung des N. T. beschäftigten, behandelt worden. Den größten Teil derselben veröffentlichte *Leo Ziegler* nach Clm 6436 = Codex Frisingensis 236 unter dem Titel: Italafragmente der Paulinischen Briefe nebst Bruchstücken einer vorhieronymianischen Übersetzung des ersten Johannesbriefes, Marburg 1876. Weitere Fragmente entdeckte der Göttweiger Bibliothekar *V. Werl* auf 2 Pergamentblättern, die als Einbanddeckel eines Codex der Notae Tironianae dienten. Sie wurden herausgegeben von *H. Rönsch* in der Zeitschrift f. wiss. Theologie 22 (1879) 224—38 unter dem Titel: Italafragmente des Römer- und Galaterbriefes aus der Abtei Göttweig. Einzelne später entdeckte Bruchstücke veröffentlichten noch *L. Ziegler* (Sitzungsberichte der k. b. Münchener Akad., philos.-philol. Klasse 1876, 607—660), *Ed. Wölfflin* (ebenda 1893, 253—280) u. *G. Morin* (Revue Bénédictine 28 [1911] 221—227). Alle diese Fragmente hat nun *D. de Bruyne* in dankenswerter Weise in der vorliegenden trefflichen Ausgabe vereinigt und noch durch 3, bezw 4 bisher nichtedierte Bruchstücke vermehrt.

Die ursprüngliche Handschrift (= I) enthielt nur die paulinischen Briefe einschließlich des Hebr. Aus paläographischen Gründen wird für dieselbe wie für die übrigen Fragmente (II u. III), auf spanischen Ursprung geschlossen (S. XVI f). Von der ursprünglichen Handschrift, welche im 5. oder 6. Jahrh. geschrieben wurde, sind noch erhalten: Röm 14,10—15,13; 1 Kor 1,1—28; 1,28—3,5; 5,13—7,7; 7,7—12. 19—26; 13,13—14,5; 14,11—18; 14,25—27; 15,14—43; 16,12—24; 2 Kor 1,1—10; 1,11—2,10; 3,17—5,1; 5,2—6,3; 7,10—8,12; 9,10—10,5; 10,6—15; 10,16—11,21; 12,14—13,10; Gal 2,5—3,5; 3,6—4,3; 4,3—5,2; 6,5—18; Eph 1,1—13; 1,14—2,16; 6,24—Phil 1,20; 1 Tim 1,12—2,15; 5,18—6,13; Hebr 6,6—7,7; 7,7—8,1; 9,27—10,25; 10,25—34; 10,35—11,7.

Eine spätere Hand (7. Jahrh.) ersetzte 2 verloren gegangene Blätter (= II) mit Röm 5,16—6,19 u. Phil 4,11—1 Th 1,10. Aus derselben Zeit (7. Jahrh.) stammen auch die Blätter, welche Bruchstücke der katholischen Briefe enthalten (= III): 1 Petr 1,7—19; 2,20—3,7; 4,10—2 Petr 1,4; 1 Joh 3,8—4,15; 4,16—5,21.

Gegen *Ziegler* und *Traube*, welche meinten, daß die Blätter, welche die kath. Briefe enthielten, nur zufällig mit der Handschrift der paulinischen Briefe verbunden wurden, hält der neueste Herausgeber dafür (S. XII), daß III im 7. Jahrh. zur Vervollständigung von I hinzugefügt wurde, um so die paulinischen Briefe mit den katholischen in einem Codex zu vereinigen. Bei dieser Gelegenheit habe man dann auch die beiden fehlenden Blätter der Handschrift der paulinischen Briefe (= II) ergänzt. Er macht für seine Ansicht die gleiche Herkunft aus Freisinger Codices, das gleiche Format und die gleiche Disposition des Textes, jeweils 32 Langzeilen, geltend. Die ganze Handschrift muß wohl in Freising gewesen sein, als man sie ungefähr im 13. oder 14. Jahrh. auseinandernahm und einzelne Blätter zum Binden anderer Codices gebrauchte; denn für alle Codices, in denen sich Fragmente dieser Handschrift fanden, läßt sich die Herkunft aus Freising teils mit Sicherheit, teils, wie z. B. für die Göttweiger Fragmente, wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit nachweisen.

Von der Textkritik wurden die Fragmente der paulinischen Briefe bisher mit den Siglen r u. $r^2$, die Göttweiger Fragmente (Röm 5,16—6,19 und Gal 4,3—5,2) mit $r^3$, und die Fragmente der katholischen Briefe mit q bezeichnet. Mit Recht macht nun *de Br.* darauf aufmerksam, daß diese Bezeichnungsweise nicht ganz zutreffend ist, da die Fragmente verschiedenen Jahrhunderten angehören: das eine der Göttweiger Fragmente (Röm 5,16—6,19) stammt aus dem 7. Jahrh., gehört also mit fol. 24 (Phil 4,11—1 Thess 1,10) zu II, das andere aber (Gal 4,3—5,2) bildet einen

Bestandteil der ursprünglichen Handschrift (= I). Die beiden Blätter sind nicht homogen und können daher nicht gut mit dem gleichen Zeichen r¹ bezeichnet werden. So schlägt er denn vor (S. XVIII), in Zukunft für I u. III die Bezeichnung r u. für II r² zu verwenden.

Von besonderem Interesse sind die Ausführungen des Herausgebers (S. XVIII—XLVIII) über den Text dieser altlateinischen Bibelfragmente. Was den Text der katholischen Briefe (III) angeht, so führt er (S. XIX) zuerst die Ansicht von *H. v. Soden* an (Die Schriften des N. T. I 1883): „*Hermann v. Soden* a déjà noté que notre ms est apparenté à *h* et à *m*, et que ces trois témoins représentent un texte africain". Weiters legt er dann dar, daß der Text der Handschrift (III) von den Zitaten *Cyprians* und *Augustins* verschieden ist, sich den Zitaten bei *Vigilius v. Thapsus* und *Facundus v. Hermiane* nähert und fast identisch ist mit dem von *Fulgentius v. Ruspe* zitierten Text. „Afrikanisch" wäre also der Text insofern, als er von den afrikanischen Bischöfen „gegen Ende des 5. Jahrh.s" oder, wie sich *S. Berger*[1]) ausdrückte, „von den afrikanischen Bischöfen der Zeit der Vandalen, hauptsächlich von *Fulgentius v. Ruspe*" verwendet wurde. Ist damit aber das letzte Wort über die Herkunft und Verbreitung dieses Textes der kath. Briefe gesprochen? Referent möchte nur auf die Stellungnahme von *Karl Künstle* in seiner Schrift über das Comma Joanneum S. 44 zu diesem Texte verweisen.

Nachdem *K.* im Anschlusse an *S. Berger* konstatiert hat, daß das Freisinger Fragment hier die Lesart testificantur hat wie nur *Cassiodor* und die Bibel von *St. Germain* (von erster Hand)[2]), fährt er fort: „Nach *Ziegler* stammen die beiden Verse und das ganze Fragment, nämlich 1 Jo 3,8 bis Schluß des Briefes, aus einer afrikanischen Bibel, wie sie *Fulgentius v. Ruspe* benutzte. Es ist allerdings richtig, daß an auffallend vielen Stellen eine Übereinstimmung besteht zwischen dem Wortlaut des Freisinger Fragmentes und den Zitaten des *Fulgentius*. Aber gerade an der charakteristischen Stelle c. 4,3 unterscheiden sich beide wesentlich. Die Form des C. J. bei *Fulgentius* kennen wir aus seinen zwei Zitaten ganz genau[3]): sie ist nicht die des Freisinger Fragmentes. Woher weiß übrigens *Ziegler*, daß *Fulgentius* die Bibel in einer afrikanischen Rezension benutzt hat, da er gerade die Jahre seiner fruchtbarsten wissenschaftlichen

[1]) Le palimpseste de Fleury p. 17; bei *de Br.* S. XXIII Anm. 2.

[2]) Vgl. *K. Künstle*, Das Comma Joanneum S. 22—23. 35; *S. Berger*, Histoire de la Vulgate p. 107. Die Bibelhandschrift (saec. IX) der Pariser Nationalbibliothek Nr. 11533 stammt aus Corbie.

[3]) Vgl. *Künstle* S. 22.

Tätigkeit im Ausland zubringen mußte? Die Auffindung des Palimpsestes von Leon durch *R. Beer* und seine teilweise Entzifferung durch *S. Berger* setzen uns in die Lage, das Freisinger Fragment mit Sicherheit zu beurteilen: seine charakteristischen Lesarten stimmen mit denen des Palimpsestes von Leon aus dem 7. Jahrh. und der übrigen altspanischen Manuskripte überein"[1]).

*De Br.* scheint diese Ausführungen von *Künstle* nicht gekannt zu haben; sonst hätte er wohl seinen Satz (S. XXIII): „Il faut revenir au jugement porté par *Ziegler* au sujet de *r*" etwas modifiziert; vielleicht wäre er dann auch, da doch die Handschrift selbst spanischen Ursprungs ist, in die nähere Untersuchung der Beziehungen des Textes von III zu spanischen Bibeltexten eingetreten.

Wie steht es aber mit dem Texte der paulinischen Briefe (I)? Schon *Ziegler* hatte darauf hingewiesen und *de Br.* betont es aufs neue, wie sehr sich der Text von *r* mit dem von *Augustin* gebrauchten Texte der paulinischen Briefe berührt. Das Ergebnis seiner Untersuchung (S. XXIV—XXXVII) faßt er zunächst in die Worte zusammen: „Après une première et fugitive apparition de *r* dans les écrits d'*Augustin* ex 389 nous le voyons apparaître plus souvent dans les écrits de l'an 394, quand Augustin commenta l'épître aux Romains et celle aux Galates. Il se perfectionne encore et il apparaît pour toutes les épîtres avant l'an 400, vers l'époque où *Augustin* formula dans son *De doctr. christ.* les règles de la critique textuelle. Plus tard, à partir de 416, nous le voyons usité à Carthage". Die Tatsache der nahen Verwandschaft zwischen dem Text *Augustins* und demjenigen der Freisinger Fragmente von I ist erwiesen. Aber der gelehrte Forscher bleibt dabei nicht stehen, sondern stellt (S. XXXVII) die weitere Frage nach der Herkunft des Textes von *r*, der von *Augustin* seit seiner Rückkehr nach Afrika bis zu seinem Tode gebraucht wird. Überraschend sind nun seine Schlußfolgerungen:

„Il n'y a aucun témoignage explicite au sujet de l'auteur, et cette circonstance explique pourquoi l'origine de *r* est restée une énigme, mais les trois faits suivants suffisent, nous semble-t-il, à résoudre la question sans violence; 1. *Augustin* est le premier à citer *r*; 2. Ce texte n'apparaît pas d'un coup, mais progressivement il se perfectionne et se complète; 3. *Augustin* propose et justifie à plusieurs reprises des leçons, qui ne se trouvent que dans *r*. Ces faits suggèrent la réponse: le texte *r* n'a pas été apporté d'ailleurs, il est né en Afrique, là où était *Augustin*, à l'époque d'*Augustin*, sous son

[1]) Vgl. *S. Berger* S. 8—10.

inspiration. Et je ne vois aucun argument sérieux pour attribuer cette revision à quelque docte clerc de l'entourage d' *Augustin*; dans ce milieu ecclésiastique le plus instruit était sans doute *Augustin* lui-même".

Bei der Neuheit und Kühnheit dieser Schlußfolgerungen erschien es angezeigt, die Sätze, auf die es hier ankommt, wörtlich anzuführen. Ist es aber wirklich richtig, daß *Augustin* als erster den *r*-Text zitiert? Findet sich vor Augustin keine Spur dieses Textes? *E. Diehl* ist in seinem Artikel: „Zur Textgeschichte des lateinischen Paulus" (ZntW 20 [1921] 123 f) anderer Meinung, wenn er darauf hinweist, daß sich sichere Spuren des *r*-Textes bei *Hilarius v. Poitiers*, dem Donatisten *Tyconius*, bei dem Spanier *Priscillian*, in den Schriften des *Ambrosius*, *Optatus v. Milevc*, *Chromatius v. Aquileja* u. s. w. finden. Das abschließende Wort ist also auch hier noch nicht gesprochen.

Konnte der Referent auch den Aufstellungen des Herausgebers nicht in allweg zustimmen, so erkennt er doch dankbar an, daß diese neue Edition der Freisinger Fragmente ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der Geschichte der altlateinischen Bibelübersetzung ist.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Storia della Compagnia di Gesù in Italia.** Narrata col sussidio di fonti inedite dal P. *Tacchi Venturi D. M. C.* II: Dalla nascita del fundatore alla solenne approvazione dell' ordine (1491—1540). Civiltà cattolica. 1922. LX u. 421 p. 8°.

P. *Tacchi Venturi*, **La Canonizzazione dei Santi Ignazio** di Loiola e **Francesco Saverio.** Ricordo del terzo centenario 12. marzo Roma, 1922. VII u. 150 p. gr. 4°. L 76.—.

1. Nach mehr als 10 Jahren konnte endlich P. *Tacchi Venturi* seinem umfangreichen ersten Bande den zweiten folgen lassen. Diese lange Unterbrechung gereicht dem Werke, dem inzwischen hohe Ehrungen zuteil wurden, nicht zum Nachteile. Der Verf. hat seine weiten Verbindungen redlich ausgenützt, um von allen Seiten neue Briefe und Originalberichte herbeizuschaffen und so seine Darstellung auf eine unverrückbare Grundlage zu stellen. Es gelang ihm dabei, die Ergebnisse seiner Vorgänger nicht nur in wesentlichen Punkten zu ergänzen, sondern sie auch in vieler Hinsicht zu berichtigen. Sein Bemühen, die Darstellung auf unparteiische, von jeder Schönfärberei freie fremde Berichte zu gründen, war in vielen Fällen von Erfolg begleitet. Doch mußten in diesem

Bande mehr als im vorhergehenden die eigenen Berichte und Briefe der Gesellschaft herangezogen werden, weil es sich meistens um Vorgänge im Orden selbst handelte, die nach außen entweder gar nicht bekannt wurden oder doch nicht solches Aufsehen erregten, daß man sich eingehender mit ihnen beschäftigte. So viel als möglich hat jedoch der Verf. diese Berichte über das Wirken und die Erfolge der ersten Genossen des hl. Ignatius durch amtliche Akten und durch Darstellungen unbeteiligter, auch der Gesellschaft weniger geneigter und gut unterrichteter Persönlichkeiten zu stützen gesucht. So erhalten wir ein Werk, das über die Gründung der Gesellschaft Jesu und das Wirken der ersten Jesuiten in Italien Neues und Zuverlässigeres bietet und diesen wichtigsten Abschnitt der Ordensgeschichte mit vorbildlicher Gründlichkeit erledigt.

Den Hauptinhalt dieses Bandes bildet das Leben des heiligen Ordensstifters von seiner Geburt bis zur feierlichen Bestätigung seiner Schöpfung am 27. September 1540 durch Paul III. Da dieses Leben besonders in neuester Zeit von den verschiedensten Forschern in und außerhalb des Ordens schon oft behandelt worden ist, und in Spanien eine groß angelegte, mit eisernem Forscherfleiß bearbeitete Sammlung von grundlegenden Briefschaften, Urkunden, kritischen Ausgaben der Werke des Heiligen und Prozeßakten in 4 Serien erschienen ist, so hätte man kaum etwas Neues erwartet. Dennoch ist es *T. V.* gelungen, manche bisher festgehaltenen Daten zu berichtigen, die wichtigsten Wendungen und entscheidenden Ereignisse im Leben des Heiligen sicherer und klarer aus einem Gewirr von Einzelheiten herauszuarbeiten und den Gang der ersten inneren Entwicklung des ehrgeizigen Ritters psychologisch zu entwickeln.

Ignatius ging nicht mit einem fertigen Plane an sein Werk, sondern er ließ sich durch die gemachten Erfahrungen, durch die ihn umgebenden Verhältnisse und namentlich durch die innere Führung und Erleuchtung des hl. Geistes zu einer Ordensstiftung sozusagen drängen. Im Anfange hatte er nichts anderes vor, als einen Freundschaftsbund im Herrn zu gründen zur Erreichung eines gemeinsamen Zweckes, den er zunächst in der geistlichen Eroberung des Heiligen Landes erkannte (S. 98 f). Erst als dieses unmöglich geworden war und der Papst seine Genossen in Italien zurückbehielt und zur Missionierung Italiens und anderer Länder berief, da reifte nach vielen Beratungen und Besprechungen der Plan, eine durch das Band des Gehorsams und der Ordensgelübde fest geschlossene Gesellschaft zu gründen. Diese Ansicht hat *T. V.* mit gewichtigen Zeugnissen belegt (S. 200) und aus den Ereignissen so klar abgeleitet, daß an diesem Ergebnis nicht mehr gerüttelt werden kann.

Gleich gründlich behandelt er auch die Geschichte der ersten feierlichen Bestätigung der Gesellschaft Jesu. Ein glücklicher Fund in der vatikanischen Bibliothek machte es ihm möglich, auch hier die Darstellungen seiner Vorgänger in vielen Einzelheiten zu berichtigen und zu ergänzen. Es war nämlich bisher nicht genau bekannt, auf welcher Grundlage Ignatius und seine ersten Genossen die Bestätigung der von ihnen gegründeten Gesellschaft nachgesucht hatten. Nun liegt die dem Papste überreichte erste Formel mit ihren 5 Kapiteln in ihrer ursprünglichen Fassung vor. Der Verf. hat sie bereits in seinem ersten Bande abgedruckt und legt sie hier seiner Darstellung zugrunde. Sie wurde fast wörtlich in die Bestätigungsbulle aufgenommen, nur die vom Kardinal Ghinucci beanstandeten Stellen fielen weg. Der Weg zu dieser feierlichen Bestätigung war aber langwierig und beschwerlich. Obgleich Paul III schon am 3. September 1539 mündlich die neue Gründung gebilligt hatte, vermochte doch der Einspruch des Kard. Bartolomaeo Guidiccioni, der in seinen zwei noch handschriftlich erhaltenen Abhandlungen für die Beobachtung der Vorschrift des IV. Konzils vom Lateran eingetreten war und von der Gründung eines neuen Ordens nichts wissen wollte, die endgültige Bestätigung länger als ein Jahr zu verzögern. Ignatius wandte sich an Gott und ließ in dieser Absicht über 3000 hl. Messen lesen; dann bemühte er sich auch mit glänzendem Erfolg um die Vermittlung italienischer Fürsten und Stadtgemeinden, in denen die ersten Genossen gewirkt hatten. Endlich begnügte sich der Kardinal mit der Beschränkung der ersten Mitgliederzahl auf 60 und gab seine Zustimmung zu der neuen Bestätigung. Mit Spannung folgt der Leser den verschiedenen Wendungen dieser genau nach den Quellen geschilderten Beratungen. Die Berichtigungen der bisherigen ungenauen Darstellungen sind in die Anmerkungen verwiesen.

Während dieser Vorgänge hatte Ignatius auf Grund der mündlichen Bestätigung seiner Gesellschaft vortreffliche Novizen aufgenommen, deren Bedeutung der Verf. im letzten Kapitel würdigt. Hier berührt er auch die Sendung des hl. Franz Xaver nach Indien und das erste großmütige Geschenk der ersten Wohltäterin des neuen Ordens Faustina de' Jancolini. Als endlich am 27. September 1540 die Bulle „Regimini militantis" ausgefertigt wurde, zählte die neue Gesellschaft schon 30 Mitglieder. Ihr Wachstum bis zum Tode des Heiligen, die Ausarbeitung der Constitutiones und des Examen generale, ihr Wirken in Europa und Asien bleiben einem dritten Bande vorbehalten, der vermutlich auch noch zu den in neuerer Zeit ausgegebenen Geschichten der einzelnen Assistenzen wichtige Ergänzungen bringen wird.

Im Anhange erörtert der Verf. die Frage, welches von all den Ignatiusbildern, die nach seinem Tode gemalt wurden, am treuesten seine Züge bewahrt hat. Leider findet sich darunter keines, das den heiteren Blick des Heiligen lebensvoll wiedergibt. Die Ursache dürfte sein, weil die Maler ihn nicht bei Lebzeiten aufnehmen konnten, da er dieses aus Demut nie gestatten wollte. Die folgenden 6 Nummern bringen ungedruckte Briefe und Auszüge aus wichtigen Quellenschriften zum Leben des P. Benedikt Palmio vor seinem Eintritte, des berühmten Predigers Franz Strada und des seligen Peter Faber. Beigegeben ist ein umfangreiches Verzeichnis der benützten Bücher und eine leider sehr kurze Tafel der Archive und Handschriften. Ein alphabetisch geordnetes Sachregister fehlt noch.

2. In Rom hatte sich zur dreihundertjährigen Gedächtnisfeier der Heiligsprechung des heiligen Ignatius von Loyola und Franz Xaver aus Spaniern und Italienern ein Festausschuß gebildet, der zur Erinnerung an diese denkwürdige Feier eine glänzende Festschrift herausgab. Sie besteht aus 17 Aufsätzen verschiedener Verfasser und 120 prächtigen Abbildungen alter, teilweise erst bei Gelegenheit der Jahrhundertfeier entdeckter Zeichnungen, Statuen und Gemälde von hervorragenden Bildhauern und Malern. Die Namen der Verfasser, *G. Domenici, Pietro Tacchi Venturi, A. Prandini, J. M. Azzolini, C. Bricarelli, A. Basile, C. Galassi Paluzzi, G. Schio*, bürgen für Gründlichkeit der Aufsätze und für die Zuverlässigkeit ihrer Angaben. Die wichtigsten Errungenschaften der eifrigen Forschung sind die Entdeckung einer Reihe gleichzeitiger Festberichte von angesehenen Dichtern und Schriftstellern, aber auch von schlichten wahrheitsliebenden Laienbrüdern der Gesellschaft, die bei der Feier 1622 mitgewirkt hatten, und bisher unbekannter Kunstwerke. So werden hier durch *P. Tacchi Venturi* der Baumeister Paolo Guidotti Borghese, dann durch den Kunstgeschichtler *C. Galassi Paluzzi* der Erzgießer und Modelleur Ciro Ferri und der Maler Jacopo Zoboli der Vergessenheit entrissen und ihre Werke mit gebührender Achtung der Kunstgeschichte wieder zurückgegeben. P. *C. Bricarelli* lenkt die Aufmerksamkeit auf wohlgelungene Hochbilder am jetzigen Altare des hl. Ignatius in der Kirche al Gesù, die wegen ihrer Lage weniger beachtet wurden. Eigenartig und für den Geschmack der Zeit bezeichnend sind auch die Bilder aus einer Beschreibung der Heiligsprechungsfeier im Profeßhaus und im Kolleg der Jesuiten zu Mailand. Das Werk schließt mit einem Facsimile der Bulle des Heiligen Vaters Pius XI, in der der heilige Ignatius zum Schutzpatron der Exerzitien ernannt wird, und mit einer Chronik der vorigjährigen Feier in Rom. Als Beitrag zur Geschichte der

italienischen Kunst im 17. Jahrhundert behält die Festschrift auch für deutsche Kunstforscher dauernden Wert.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

**Le Quiétiste espagnol Michel Molinos** (1628—1696). Par le Père *Paul Dudon* de la Compagnie de Jésus. (Études de Théologie Historique publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris.) 8°. XXI u. 313 S. Paris, Gabriel Beauchesne, 1921.

Der Quietist *Molinos* ist seit altersher ein Liebling der Protestanten. Der Pietismus des Halleschen Waisenhauses fühlte sich dem Quietismus verwandt, *Francke* hat 1887 die Guia *M.'* ins Lateinische übersetzt. *Jean Carnaud de la Croze* lieferte (Amsterdam 1688) einen Recueil von Aktenstücken über Quietismus und Pietisten, *Jurieu* dachte manchen Übertreibungen seiner Glaubensgenossen entgegenzutreten, fiel ihnen aber trotzdem zum Opfer, *G. Arnold* verherrlichte den spanischen Mystiker. In den Spuren dieser Vorgänger wandeln *Scharling* 1854, *Heppe* 1875, *Köhler* (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1898, 572), *Tholuck-Zöckler* in *Herzog-Haucks* Realenzyklopädie 13, 260 ff.

Wie ungenau trotz dieser zahlreichen Schriften auch in den einfachen Tatsachen die gewöhnlichen Angaben sind, kann man aus *Dudons* Buch ersehen. *Tholuck-Zöckler* lassen z. B. ihren Helden geboren werden 1) am 12. Dezember 1640, 2) zu Saragossa, 3) von adeligen Eltern. Drei Angaben und drei Falschheiten! Nach denselben Gewährsmännern wäre *M.* nach Rom gekommen 1669 oder 1670, aus seinen Rechnungen folgt, daß er schon im Januar 1664 dort angelangt war (S. 15). Innozenz XI, der allerdings sich anfangs durch *M.* täuschen ließ, soll ihm einen päpstlichen Palast zur Wohnung angewiesen haben. Allein die 3 Wohnungen des *M.* in Rom sind bei *Dudon* S. 15 genannt und es findet sich kein päpstlicher Palast darunter. Daß Kardinal C. d'Estrées einen entscheidenden Anstoß zu dem Verfahren gegen *Molinos* gegeben habe, ist unrichtig; er weigerte sich sogar, sein Wort bei Ludwig XIV einzulegen, um dessen Einwirkung auf den Papst zu erlangen. Noch viel mehr beruht es auf Erdichtung, wenn auch in der *Molinos*-Sache La Chaise als Deus ex machina aushelfen muß (S. 166 ff). Für diejenigen, welche die ganze Gegnerschaft gegen *M.* aus der Eifersucht der Jesuiten gegen einen vielgesuchten Seelenführer ableiten, ist ein Aktenstück zu empfehlen, das unterschrieben ist von sehr angesehenen Persönlichkeiten aus den Orden der Kapuziner, Laterankanoniker, Olivetaner, Dominikaner, un-

beschuhten Karmeliten, minderen Regularklerikern, Minoriten (S. 158 f).

Wichtiger als die Richtigstellung dieser Kleinigkeiten ist es, daß *Dudon* zu einem gesicherten Endurteil über *M.* und seine Lehre zu gelangen vermag. Was *M.*' persönliches Verhalten angeht, so ist es sicher, daß er seit etwa 1675 in den Schmutz hinabsank. Beschreibung von Einzelheiten wird hier niemand verlangen, es liegen aber Andeutungen über das einzelne in genügender Anzahl vor. *D.* neigt dazu, ihn für un sensuel plus on moins anormal zu halten (S. 194). Mit Rücksicht auf seine Lehre ist zu unterscheiden, was er in seinen Briefen an Ratschlägen erteilte und was er in seiner Guia öffentlich vortrug. Die von Innozenz XI am 27. November 1687 verurteilten Sätze des *Molinos* stammen sämtlich aus den 20.000 Briefen, in denen er seinen Vertrauten Rat und Auskunft erteilte; in seinen gedruckten Schriften hütete er sich wohl, durch ähnliche Anstößigkeiten sich bloßzustellen. Allein wenn man die Grundsätze der gedruckten Schriften mit deren Anwendung und Ausdeutung in den Briefen vergleicht, so erkennt man leicht, daß auch in ersteren nicht alles in Ordnung ist. Wenn die Zensoren der Schrift und viele römische Prälaten bis zum Papst hinauf sich lange Zeit täuschen ließen, so wurden doch die praktischen Seelsorger sehr bald eines besseren belehrt, da sie in den Klöstern und in der Seelenleitung mit den verderblichen Wirkungen der Guia und der verwandten Schriften bekannt wurden. Ihren Bemühungen gelang es denn nach anfänglichem Mißerfolg, endlich auch den Papst von der Schädlichkeit der Guia zu überzeugen.

*Tholuck - Zöckler* freilich stellen auch heute noch den Häretiker als „unschuldiges Opfer jesuitischer Intrigue" dar, gegen das die Inquisition „sich die gewissenlosesten Verdrehungen und Lügen erlauben zu können glaubte". Beweise für solche ungeheuerlichen Beschuldigungen sind natürlich nicht nötig. „Selbstverständlich [so!] müssen derartige Ausdrücke der offiziellen Erlasse ohne Detailbeweis für völlig belanglos gelten" (*Köhler* 583). Man muß sich vergegenwärtigen, daß solche Äußerungen in einem wissenschaftlichen Nachschlagewerk verbreitet werden, also doch wohl nicht nur einem vereinzelten Fanatiker zur Last fallen, um sich von den Bergen von Vorurteilen und Haß einen Begriff zu machen, die sich auf protestantischer Seite gegen die Katholiken aufgetürmt haben.

Wer sich wissenschaftlich mit *M.* abgeben will, kann *D.s* Buch nicht entbehren. Es beruht auf ausdauernden Forschungen in italienischen und spanischen Archiven und Bibliotheken. Die äußere Lebensgeschichte des spanischen Häresiarchen ist zuver-

lässig dargelegt. Seine Lehre ist in den historischen Zusammenhang gestellt, der italienische Quietismus in der Zeit unmittelbar vor *M.* Auftreten kommt ausführlich, seine Nachwirkung in Frankreich genügend zur Darstellung. Die Schriften des *M.* selbst, seiner Vorläufer und Bekämpfer wurden, oft mit viel Mühe aufgestöbert, sind eingesehen und kommen in ausführlichen Auszügen zu Wort; daß es sich dabei, abgesehen etwa von *Segneri* und *Bartoli*, um meist sehr seltene literarische Erzeugnisse handelt, ist bekannt, galt ja die Guia des *M.* im spanischen Urtext bis in die jüngste Zeit als ein verschollenes Buch.

Neben der echten Mystik hat es stets eine falsche gegeben und gewisse Verirrungen, die sich bei *M.* zeigen, haben sich seit der Gnostiker Zeiten in der Geschichte der Ps.-Mystik wiederholt. Kein Zweifel, daß heute, wo man so viel von Mystik reden hört, das Geschick des unglückseligen spanischen Mystikers eine Warnung und Mahnung bedeutet.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

**Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis.** In usum scholarum edidit *Dominicus M. Prümmer O. Pr.*, professor in Universitate Friburgi Helvetiorum. III. Edit. 2 et 3. Friburgi Br. 1923, Herder. XI, 666 p. 8°. Gr. M 20.—, geb. M 22.—.

Bei der Besprechung der ersten Auflage des dreibändigen moraltheologischen Werkes von *Prümmer* (vgl. diese Zeitschrift 39 [1915] 772 ff) habe ich mehrere Vorzüge desselben hervorgehoben. Als solche wurden die sehr ausgiebige Benützung der Werke des hl. *Thomas* namhaft gemacht, die den Leser instand setzt, in die moraltheologischen Lehren des Fürsten der Scholastik noch weiter einzudringen; ferner den modernen Charakter des Werkes, den es durch Rücksichtnahme auf die von den neuen Verhältnissen veranlaßten Fragen erhält, sowie die besonnene Beurteilung der Einzelfragen und -Fälle im Lichte der älteren und neueren moraltheologischen Wissenschaft.

Von der 2. Auflage ist nun zuerst der dritte, die Sakramentenlehre behandelnde Band erschienen; infolge des mittlerweile veröffentlichten neuen kirchlichen Gesetzbuches war manches in der 1. Aufl. dieses Bandes veraltet und bedurfte einer Umänderung. Diese ist denn nun auch überall erfolgt und so tritt dieser dritte Band den besten auch dem praktischen Gebrauche in der Jetztzeit dienenden Lehr- und Nachschlagebüchern würdig an die Seite. Zu bemerken ist noch, daß der Verf. auch das Sakrament der Ehe und das Eherecht (mit Ausschluß des Eheprozeßrechtes) in

diesem Bande bespricht, ferner beim Sakrament der Buße auch die Zensuren mit besonderer Berücksichtigung dessen, was für den praktischen Seelsorger wichtiger ist; ebenso beim Sakramente der Weihe die Irregularitäten und sonstigen Weihehindernisse. So hat der Verf. mit Erfolg diesen Band den Bedürfnissen der Seelsorge angepaßt.

Es sei mir gestattet, einige Einzelheiten, die mir zum Teil schon beim Durchlesen der ersten Auflage dieses Bandes aufgefallen waren, hier zu erwähnen.

Bei der Besprechung der notwendigen Gleichzeitigkeit von Materie und Form für die Gültigkeit der Sakramente (p. 12 n. 17) mißbilligt *P.* die Ansicht von *Billuart* und umsomehr die des hl. *Alphons*, gemäß welcher die Taufe noch gültig ist, wenn zwischen der completa omnino ablutio und dem Aussprechen der Taufform nur ein Zwischenraum eines Ave Maria (*Billuart*) oder eines Pater noster (hl. *Alphons*) liegt: er stützt sich auf eine Instructio s. Off. vom 2. Maji 1858 ad Vicarium apostolicum Abyssiniae, die eine bedingte Wiederholung der Taufe anordnet, si completa jam omnino ablutione forma pronuntietur. Die Ansicht *Lugos*, eine bedingte Wiederholung sei nicht gerade notwendig, könne daher nicht mehr als tuta in praxi angesehen werden. Dieser Ansicht wird entgegen zu halten sein, daß der genannte Erlaß nicht nur lediglich den Charakter einer Instructio für einen genau angegebenen Kirchensprengel besitzt, sondern auch auf den bei den Häretikern bestehenden Mißbrauch Bezug nimmt, oft einen längeren Zwischenraum zwischen der ablutio und der pronuntiatio formae eintreten zu lassen. Er belehrt nun darüber, wann wenigstens eine bedingte Wiederholung der Taufe bei Konvertiten aus den dortigen Sekten stattzufinden habe. Eine Instructio über diese Frage muß unter diesen Umständen die Notwendigkeit einer gleichzeitigen Vornahme der ablutio und Aussprechen der Form nachdrücklichst einschärfen, da ja, wenn diese nicht feststeht, sehr leicht auch ein längerer Zwischenraum zwischen Materie und Form stattgehabt haben kann, der die Taufe ungültig oder wenigstens sehr zweifelhaft macht. Daß das hl. Offizium eine Entscheidung dieser Frage treffen wollte, geht aus keinem Worte des Erlasses hervor; dieser trägt in allen seinen Teilen die bescheidenere Form einer Instructio und bezeichnet sich auch selbst sowohl in seinem Titel als auch im Texte als solche.

n. 152 wird eine epistula 2 des Papstes Fabianus (236—250) und n. 153 ein Schreiben des Papstes Melchiades (311—314) angeführt zum Beweise für die Einsetzung des Sakramentes durch Christus. Es hätte bemerkt werden müssen, daß beide Briefe unecht und pseudoisidorischen Ursprungs sind.

n. 264 läßt der Verf. die Ansicht *Noldins* und anderer Moralisten nicht gelten, daß ein Priester, der einen sowohl absolut als relativ geringen Geldbetrag als Stipendium erhalten hat, falls er seiner Persolvierungspflicht nicht nachgekommen ist und sich dadurch einer schweren Sünde schuldig gemacht hat, nur sub levi und nicht sub gravi diesen zurückzugeben hat. Er führt für die schwere Verpflichtung als Grund an: quaevis laesio justitiae commutatione conjuncta cum gravi peccato inducit etiam gravem obligationem restitutionis. Es wird schwer sein, den Satz in dieser Form aus den allgemein von der moraltheologischen Wissenschaft anerkannten Grundsätzen abzuleiten oder eine Autorität für denselben zu finden. Der von der Moraltheologie aufgestellte und stets angewendete Grundsatz lautet vielmehr: Quaevis laesio justitiae commutativae in materia (relative vel absolute) gravi inducit etiam gravem obligationem restitutionis. Das Zurückbehalten eines geringen Betrages ist nicht eine laesio justitiae commutativae in materia gravi. Daß der oben angegebene Satz des Verf. unhaltbar ist, geht auch aus folgendem Beispiel hervor. Die Verletzung der Gerechtigkeit in materia levi, die irrtümlicherweise für eine schwere Sünde gehalten wird, wäre auch eine laesio justitiae commutativae conjuncta cum peccato gravi. Niemand wird behaupten, sie führe eine gravis obligatio restituendi herbei; vielmehr wird jedermann zugeben, es bestehe nicht nur objektiv, sondern auch (nach dem Erkennen des früheren Irrtums) subjektiv nur eine leichte Pflicht der Restitution. Dann behauptet der Verf., die Kirche lege im angegebenen Falle die Pflicht der Zurückgabe des Stipendiums sub gravi auf, führt aber kein Wort des Beweises hiefür an.

n. 396 wird die Ableitung des Wortes poenitentia von poenam tenere, sowie eine andere von penitus erwähnt. Sollte eine solche Ableitung von der heutigen Sprachforschung wohl noch für berücksichtigenswert gehalten werden? Die moraltheologische Wissenschaft verliert nichts, wird vielmehr an Ansehen nur gewinnen, wenn sie sich auch die Resultate der anderen Wissenschaften gebührend zu eigen macht.

n. 410 Die gegen *Lugo*, *Ballerini* u. *Lehmkuhl* hier gemachten Bemerkungen hätten in dieser neuen Auflage ganz wegbleiben können, da sie sich auf das frühere Recht, auf die von der Jurisdiktion verschiedene Approbation beziehen.

Auch n. 429 erwähnt der Verf. noch die früher unter den Theologen herrschende Meinungsverschiedenheit über die Lossprechung der Pönitenten aus fremden Diözesen. Eine eingehende, kurze und klare Darlegung der jetzt geltenden Bestimmungen wäre meines Erachtens vorzuziehen gewesen.

n. 445 findet sich auch ein Argument „ex jure naturali" dafür, daß das Beichtsiegel keinerlei Ausnahme zulasse, da die Verletzung desselben immer eine durch das Naturgesetz verbotene Lüge sei, auch wenn die aus der Beichte mitgeteilte Tatsache wahr ist. In der ersten Aufl. hatte er gesagt, es gehe die Lügenhaftigkeit „satis clare" aus dem von ihm vorgebrachten Argumente hervor; in der neuen Auflage ist das satis clare zu aliqualiter abgeschwächt und in der Note hinzugefügt: Hoc argumentum impugnatur a *Scoto*. M. E. hat *Scotus* ganz recht und der Verf. täte besser, in der folgenden Aufl. das Argument einfach auszulassen. — n. 596 sollte in der Anm. 2 und im Text auch can. 964 § 1 berücksichtigt werden.

Was n. 845 über die Streitfrage betreff. des Ehehindernisses der Schwägerschaft aus der früheren Auflage noch beibehalten ist, paßt nicht mehr zu dem heutigen Rechte, welches dem impedimentum affinitatis eine ganz andere Grundlage gegeben hat.

Das Buch ist namentlich den Studierenden, welche in die Theologie des hl. *Thomas* eingeführt werden wollen, warm zu empfehlen[1]).

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

**Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends.** Im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht von Dr. *Anton Baumstark* (Liturgiegeschichtliche Forschungen, herausg. von *F. J. Dölger, K. Mohlberg, A. Rücker*. Heft 3). Münster, Aschendorff, 1921. XII u. 196 S.

Der bekannte Fachmann auf dem Gebiete der morgenländischen Literatur und Liturgie hat hier aus dem noch wenig bebauten Felde des Perikopenwesens eine Spezialfrage herausgegriffen und sie auf Grund des vorhandenen Materials in vorbildlich gründlicher Weise gelöst. Für jede der 3 Konfessionen, welche sich des Syrischen als Kirchensprache bedienen, war eine getrennte Untersuchung anzustellen. Für die nestorianische Perikopenordnung standen zunächst jüngere Quellen zur Verfügung, die den Brauch zweier Einzelkirchen wiedergeben. Doch gelingt es dem Verf., durch scharfsinnige Vergleichung das zugrundeliegende, später vielfach durchbrochene Lesungsschema als dasjenige des 7. Jahrh. darzutun. Ja die hier noch vorhandene vierwöchentliche Vorbereitung auf Epiphanie weist ihm auf eine Zeit hin, wo man in diesem Gebiet noch keine Weihnachtsfeier am 25. Dezember kannte, während doch die sich bildende nestorianische Sonderkirche (431)

[1]) Unmittelbar vor Drucklegung dieses Heftes erschien auch die Neuauflage des ersten Bandes (XL. 444 p.).

dieses Fest noch aus der Mutterkirche mitnahm. So wird es in der Tat sehr wahrscheinlich gemacht, daß die hier vorhandene Leseordnung in ihren Grundzügen diejenige Antiochias vor 378 war[1]).

Für die jakobitischen (monophysitischen) Ordnungen wird zunächst festgestellt, daß noch reiches Material an teilweise sehr alten (6. Jahrh.) Handschriften, besonders im Britischen Museum, erst der Erschließung harrt. Die Untersuchung befaßt sich sodann mit den Perikopennotierungen in einzelnen der von *P. de Lagarde* veröffentlichten syro-hexaplarischen Bibelhandschriften des 7. und 8. Jahrh.s und mit den Angaben eines Lektionars des Patriarchen Athanasios V vom Jahre 999/1000. Dem Vordringen in frühere Jahrhunderte begegnen hier vorerst noch größere Hindernisse; doch ergeben sich manche interessante Beobachtungen, z. B. merkwürdige, wohl nicht zufällige Parallelen zu unsern jetzigen römischen Meßepisteln an den Fastensonntagen.

Für den melchitischen Ritus (Palästina) endlich, dessen ursprüngliches Kirchenjahr noch fast unbekannt ist — es trat hier frühzeitig der byzantinische Ritus ein — wird das von *Mrs. Lewis* herausgegebene, in syro-palästinensischem Dialekt geschriebene Lektionar besprochen und mit andern auf denselben palästinensischen Ursprung hinweisenden Urkunden zusammengehalten, nämlich einem altarmenischen Perikopenbuch, georgischen Kanonarien, sowie einem griechischen Typikon für die Kar- und Osterwoche. Auch hier glückt es *B.*, durch geschickte Kombination und Heranziehung anderer Angaben die Gestalt des melchitischen Lesesystems im 5., bezw. 6. und 7. Jahrh. zu ermitteln. Besonders bedient er sich hiebei der Peregrinatio Aetheriae, deren Datierung in die Jahre 383—85 er (Oriens Christianus N. S. 1 [1911] 32—75) siegreich erwiesen hat.

Die Arbeit ist reich an Aufschlüssen, zunächst freilich für die Kenntnis der Liturgien selbst. In der nestorianischen und jakobitischen Leseordnung lernen wir ein im nordöstlichen Hinterlande Antiochias bodenständiges System kennen, worin die nichtevangelische gottesdienstliche Schriftlesung (ähnlich wie im griechischen Ritus) außerordentlich reich ausgebildet war; jeder eucharistischen Feier ist eine wenigstens viergliedrige Lesung eigen: vom A. T. wurde nach dem Synogengebrauch aus dem „Gesetz" und aus den „Propheten" gelesen, aus dem N. T. außer dem „Evangelium" noch eine „Epistel". Weiters ist diese

[1]) *Chrysostomus* bezeichnet um 388 das Weihnachtsfest als kaum 10 Jahre in Antiochien eingeführt (In diem natalem Christi 1 MG 49,351).

Lesung zumeist fortlaufend, und zwar beginnt das Leseneujahr (also das alte Kirchenjahr) wenigstens im nestorianischen System, wie unser Brevier zu Septuagesima[1]), in der Fastenzeit mit der Genesis. Noch reicher ist die Lesung in der späteren jakobitischen Kirche. Dagegen zeigt der Brauch des frühchristlichen Jerusalem, wie er aus den melchitischen Urkunden hervorgeht, größere Beschränkung; seine Baugesetze stehen denen des römischen Perikopensystems näher.

Andere Einblicke in die Gedankenwelt der altorientalischen Kirche ergeben sich aus der Verwendung alttestamentlicher Typen, so des ägyptischen Joseph für den leidenden Erlöser. Auch für die Geschichte des Kanons beider Testamente erhalten wir dankenswerte Aufschlüsse (S. 173 f. 175 f. 186 f.); der Einfluß *Theodors v. Mopsvestia* macht sich bemerkbar (vgl. *L. Pirot*, L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. Rom 1913, 121—53).

Das sehr sorgfältig gedruckte Werk, dessen Benützung durch ein vierfaches Register erleichtert wird, bildet nicht nur eine würdige Nummer der vielversprechenden Sammlung der „Liturgiegeschichtlichen Forschungen", sondern es kann als vorbildlich für kommende Stücke bezeichnet werden.

Innsbruck. Josef Jungmann S. J.

---

Dr. *Alexander Birkenmajer*, **Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie** (Beiträge z. Geschichte der Phil. des Mittelalters hrsg. von *Cl. Baeumker*. XX 5). Aschendorff, Münster i. W. 1922. gr. 8°. VIII u. 246 S. Gr. M 8.50.

Der Verf. kennzeichnet (in der Einleitung) die 5 Abhandlungen als eine Sammlung von „Anecdota philosophica saec. XIII—XV". Er wollte bei der Bearbeitung von allen problemgeschichtlichen Fragen absehen und sich einzig und allein auf den literatur-historischen Standpunkt stellen. Nichtsdestoweniger sind seine Forschungsergebnisse von hohem Werte. Das zeigt sich am besten durch eine kurze Übersicht über die wichtigsten derselben.

1. Der Brief der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. *Thomas* erwähnt Schriften, die der Heilige ihnen bei seinem letzten Weggang zu schicken versprochen hatte. *B.* bietet auf Grund einer Dresdener und einer Krakauer Handschrift einen

[1]) Vgl. die Schlußfolgerung von *J. Kramp*, Meßliturgie und Gottesreich I S. 5 auf Septuagesima als den alten Anfang des Kirchenjahres. Ähnliche Erklärungen bei *Thalhofer-Eisenhofer* I² S. 600.

verbesserten Text. Aus diesen geht hervor, daß es sich nicht um Schriften des hl. *Thomas* handelt, sondern um 3 Schriften, die *Wilhelm v. Moerbeke* um jene Zeit übersetzte. Es ist *B.* wahrscheinlich gelungen, sogar die entsprechenden Handschriften namhaft zu machen.

2. Eine Wiener Handschrift, die *Ehrle* bei der Herausgabe des ersten Briefes *Robert Kilwardbys* an Peter Conflans entgangen war, enthält auch den 7. Artikel über die Einheit der Form, der bisher vermißt war. *B.* weist überzeugend nach, daß dieser Artikel von *Aegydius v. Lessines* in seiner Verteidigung der Lehre des hl. *Thomas* durch die Schrift „de unitate formae" sehr eingehend berücksichtigt worden ist.

Die 3. Abhandlung berichtet über drei neue Handschriften der Werke Meister *Dietrichs*, die *B.* zu Maihingen im Ries, in der Universitätsbibliothek zu Basel und im Dominikanerkloster zu Wien gefunden hat. Die Maihinger Hs. enthält einen Traktat *Dietrichs*, der bisher vermißt war, und 5 Traktate, die bisher nur in einer einzigen Abschrift bekannt waren.

Der 4. Aufsatz bringt zuerst, gestützt auf zwei Krakauer und einen Prager Kodex, ein Verzeichnis sämtlicher Quaestionen, sowohl der längeren als auch der kürzeren Redaktion des Sentenzenkommentars des Zisterziensers *Johannes v. Mirecourt*. Darauf folgt der erstmalige Druck der Verteidigungsschrift des „weißen Mönches", wie *Johannes* genannt wurde. Sie bezieht sich auf 40 Sätze, die aus seiner Lectura über die Sentenzen von den Anklägern ausgezogen worden waren. Seine Rechtfertigung konnte aber nicht hindern, daß die Verurteilung 1347 dennoch erfolgte. Doch wurden nicht alle Sätze verurteilt, die auf der Anklageliste standen und wegen deren er sich rechtfertigt. Die Verteidigungsschrift zeigt den Typus einer ganz entarteten, in endlosen Spitzfindigkeiten sich verlierenden Scholastik.

An 5. und letzter Stelle folgen 6 Texte zum Streite des Bischofs von Burgos *Alonso v. Cartagena* mit den Humanisten *Lionardo Bruni* aus Arezzo über den philologischen und philosophischen Wert der mittelalterlichen Übersetzung der Aristotelischen Ethik.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

**I. H. Newmans Christentum.** Ein Aufbau aus seinen Werken von *Erich Przywara* und *Otto Karrer*. 8°. I.: „Advent". II.: „Fülle der Zeiten". 8°. III.: „Glauben". 8°. (VIII + 106 S.) IV.: „Einführung in Newmans Wesen und Werk". 8°. (VIII — 112 S.; 2 Bilder.) V. VI.: Weg im Christentum. I. Seele. (VIII —

112 S.); II. Gemeinschaft. (VIII + 70 S.) in einem Band. VII./VIII.: Weg im Christentum. III. Welt. 8°. (VIII + 100 S.); IV. Kind. 8°. (VIII + 60 S.).

Diese nun abgeschlossene Sammlung hat teilweise eine ungünstige Beurteilung erfahren, weil man einen verkehrten Maßstab an sie legte. Sie will nicht eine Gesamtausg. der Newman'schen Werke ersetzen, sondern eine erste Einführung sein. Das ist sie auch im besten Sinne des Wortes. Die Darstellung des Newman'schen Systems, die im 4. Bändchen gegeben wird, berichtigt in gründlicher Weise weitverbreitete und verfängliche Irrtümer über *Newmans* Lehre. Es ist endlich einmal Zeit, daß die Katholiken sich nicht mehr länger in ihrer Beurteilung des großen englischen Konvertiten und Kardinals am Gängelband der Modernisten führen lassen. Die folgenden Bändchen geben eine treffliche Auswahl aszetischer Texte, in denen die tiefe Frömmigkeit und feine Herzenskenntnis *Newmans* reichen Stoff zur Erbauung und religiösen Betrachtung bietet. Auch die kernigen und sprachlich vollendeten Zusammenfassungen, die *Przywara* jedem Bändchen und jedem Abschnitt vorausschickt, bieten der stillen Erwägung köstlichen Genuß und reiche Anregung. Die Sammlung wird ihren Wert behalten, auch wenn einstens die gesamten Werke *Newmans* ins Deutsche übersetzt sein werden.

Innsbruck. A. Inauen S. J.

*H. Höpfl*, **Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium.** Vol. I. Introductio generalis. Romae 1922, Libreria Spithoever. 320 S. L 20.—.

Der 1921 erschienene 2. Band des Einleitungswerkes von P. *H. Höpfl O. S. B.* Professor am Collegium S. Anselmi in Rom, welcher die spezielle Einleitung in das A. T. enthält, wurde in dieser Zeitschrift 45 (1921) 606 bereits angezeigt und dabei hervorgehoben, daß das Werk, das aus langjähriger Lehrtätigkeit des Verfassers hervorgegangen ist, ein wirklich praktisch angelegtes Lehrbuch darstellt. Klarheit der Darstellung und bei aller Kürze möglichste Vollständigkeit zeichnen auch diesen Band aus. Die Geschichte des Kanons ist etwas kurz zusammengefaßt, während dagegen (S. 69—126) die Apokryphen des A. u. N. T. ausführlicher, als es sonst in den Lehrbüchern der Einleitung in die Hl. Schrift des A. u. N. T. zu geschehen pflegt, besprochen werden. Besonders wird im 2. Hauptteil des Buches: De historia textus sacrarum Scripturarum (S. 127—315) über die Textgeschichte, die handschriftliche Überlieferung, die Bibelübersetzungen und Bibel-

ausgaben gehandelt. Die einzelnen Abschnitte des Buches sind mit reichen, gut ausgewählten Literaturangaben versehen. Ein kleinerer Band, welcher die Lehre von der Inspiration der Hl. Schrift nebst einem Abriß der biblischen Hermeneutik bieten wird, soll in Bälde noch erscheinen. Damit wird dann das ganze Einleitungswerk abgeschlossen sein.

Innsbruck. J. Linder S. J.

*Ath. Miller O. S. B.*, **Die Psalmen.** Mit einem Anhang und den Cantica des Römischen Breviers. 5.—10. Auflage (Ecclesia orans V). Freiburg i. Br., Herder, 1923. 12°. XIV und 548 S.; 20 S. Anhang. Geb. G. M 6.60.

Die Psalmenübersetzung von *Miller*, deren erste Auflage in dieser Zeitschrift 45 (1921) 278—83 ausführlich besprochen wurde, hat dank ihrer praktischen Einrichtung rasch eine große Verbreitung gefunden. Die neue Auflage ist noch mehr den Bedürfnissen des Breviergebetes angepaßt worden. Die Psalmen selbst wurden in einem Band vereinigt. Die Einleitung in das Psalmenbuch wird in erweiterter Form in einem eigenen Bändchen (Ecclesia orans IV) erscheinen. Beigegeben sind jetzt auch die Cantica des Römischen Breviers nach der Übersetzung von P. *Bernard Barth O. S. B.* (Abtei Maria Laach). Eine besondere Beilage: „Antiphonae cum Psalmis et Versibus in Officiis per Hebdomadam iuxta Breviarium Romanum" soll die Benützung des Buches zum Breviergebet selbst erleichtern. Der Exeget würde wohl eine weitergehende Berücksichtigung des hebr. Urtextes in der Übersetzung wünschen; dies gilt speziell auch von der Übersetzung der Cantica. Manche Verbesserungen hätten sich in dieser Hinsicht unbeschadet des praktischen Zweckes des Buches leicht durchführen lassen. Hierüber hat sich der Referent in seiner früheren Besprechung bereits verbreitet. Bezüglich des Canticum Ezechiae und des Canticum Moysis (Ex 15) sei verwiesen auf diese Zeitschrift 42 (1918) 46—73 und 44 (1920) 53—77. Im allgemeinen jedoch darf in der Würdigung dieses Psalmenbuches nicht vergessen werden, daß es in erster Linie den praktischen Zwecken des Breviergebetes dienen will, und nicht wissenschaftlicher Psalmenforschung. Und dieser Zweck ist auch in schöner Weise erreicht.

Innsbruck. J. Linder S. J.

*Melchior Grossek*, **„Das Leben".** 33 Scheerenschnitte mit Gedanken von *Georg Timpe*. Herder, Freiburg 1923. VII u. 33 Tafeln Quer-Folio. Grundpreis M 11.—.

Es ist eine eigenartige Schöpfung, mit der uns *Grossek* in diesem Bilderatlas beschert, der erhabenste Stoff, das wunderbare Leben des Herrn in der einfachsten Darstellung der Technik des Scheerenschnittes, große Wahrheiten in schlichtem, einfältigem Gewande! Es sind liebliche Bilder, die mit Macht zum Herzen, aber auch zur modern verfahrenen Seele sprechen können und sollen. Eine gewisse Berechtigung der einfachen Darstellung in Schattenrissen mag wohl in der Überzeugung liegen, auch die prunkvollste Technik des Malers und Bildhauers sei dem erhabenen Stoffe niemals ganz gewachsen. So ziemt es sich, auch künstlerisch demütig und kindlich an seine Betrachtung heranzutreten, mit einfachen edlen Konturen das Geheimnis anzudeuten, alles Übrige der betrachtenden Seele überlassend, die viel lebhafter und richtiger das Fehlende ergänzt als der Pinsel des begabtesten Meisters. Es ist keine Übertreibung, wenn wir sagen, *Grossek* hat in dieser schlichten Art Vollkommenes geleistet. Gewiß sind nicht alle Schnitte in derselben Weise gelungen, aber viele darunter sind prächtig durch einfache edle Konturen und glückliche Raumverteilung. Es seien nur hervorgehoben: (6) die Ruhe auf der Flucht, (10) Jesus bei Nikodemus, (12) der reiche Fischzug, (16) Jairus Töchterlein, (19) der barmherzige Samaritan, (31) Ostermorgen u. s. w.

Der Text von *G. Timpe* sucht in Reflexionen über die heilige Geschichte zur Menschenseele von heute zu sprechen. Diese Seele von der Unrast und Hast des Lebens hin und hergeworfen, durch Unglück und Enttäuschungen heimgesucht und verbittert, will er wieder zu lichten Höhen emporführen an der Hand dessen, der gesprochen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben".

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

Es sei hier verwiesen auf ein soeben erschienenes kirchlich-statistisches Werkchen **„Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch"** für den katholischen Klerus **1924** von *K. A. Geiger*, Hochschulprofessor, Dillingen (Regensburg, Manz). 226 S. kl. 8°. Gr. M 0.50. Nach einer Abhandlung über das deutsche Mischehenrecht erhält der Leser willkommene Aufschlüsse über die Römische Kurie und sämtliche Diözesen, die bis 1918 auf dem Gebiete des Deutschen Reiches und Österreichs (ohne Ungarn) lagen. Eine besondere Bedeutung liegt im genauen Personalstand der Theologischen Lehranstalten des gesamten Gebietes (Fakultäten, Bischöfliche Seminarien, einzelne Hausstudien).

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

# Analekten

**Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Großen.** In einer früheren Arbeit[1]) konnte ich betreffs der großen Aristotelesparaphrase mit Sicherheit folgende Daten bestimmen: 1. Die Ansicht, nach der die Kommentierungsarbeit im wesentlichen bereits 1256 abgeschlossen war, entbehrt einer festen Grundlage und ist mit den Tatsachen nicht vereinbar. 2. Die Topik und folglich auch die noch spätere Metaphysik ist nicht vor 1263/64 in Angriff genommen; denn eine dort erwähnte Gesandtschaft zu den Slaven fällt erst in diese Jahre[2]). 3. Als *Albert* die Summa theologicae verfaßte, deren zweiter Teil jedenfalls nach 1274 vollendet wurde, lag der gesamte Kommentar bereits vor[3]). Den Abschluß der Metaphysik glaubte ich etwa in die Jahre 1265—70 verlegen zu müssen[4]).

Die letzte Angabe ist nunmehr zu berichtigen. Es handelt sich in erster Linie um die genauere Datierung von De animalibus. Mit ihrer Hilfe lassen sich dann Folgerungen für andere Schriften ziehen. Für diese Datierung nun bieten zwei bisher unbekannte Tatsachen neue Anhaltspunkte.

Im cod. H 44 inf. der Ambrosiana zu Mailand entdeckte ich ein sehr umfangreiches Reportatum zu Quaestionen, die Albert über De animalibus aufstellte. Diese Quaestionen nun wurden 1258 zu Cöln disputiert und zwar im Anschluß an Vorlesungen zu dem genannten Werke[5]). Wenn aber Albert 1258 Vorlesungen und Disputationen über De animalibus hielt, so liegt die Annahme zum mindesten außerordentlich nahe, daß er zu jener Zeit seinen Kommentar noch nicht vollendet hatte. Für diese Meinung spricht noch ein zweiter Umstand. Es ist mir nicht gelungen, irgendein Zitat

[1]) Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen (Freiburg 1920) 40—143. 151—157.

[2]) A. a. O. 157 f. [3]) A. a. O. 172. [4]) A. a. O. 159 f.

[5]) A. a. O. 332. Vgl. diese Zeitschrift 46 (1922) 332—334.

aus der aristotelischen Schrift De causa motus animalium aufzuspüren. Und doch handelt Albert f. 18va -vb in zwei Fragen ausführlich über die Bewegung der Tiere. Wenn irgendwo sollte man hier eine Anführung der Schrift erwarten. Aber es findet sich nichts dergleichen. Die Ansicht also, daß Albert nicht vor 1262 in den Besitz dieser Abhandlung kam und deshalb auch nicht vor 1262 De animalibus vollenden konnte, gewinnt hier eine neue Stütze[1]).

Es gibt aber noch eine weitere Quelle, welche eine viel genauere Datierung ermöglicht. Im Anfang des 18. Jahrhunderts schrieb der Minorit *Malachias Tschamser*[2]) eine Chronik seines Klosters zu Thann im Elsaß, welche für die Geschichte des ganzen Elsaß von Bedeutung ist. Tschamser stützte sich in dieser Chronik im wesentlichen auf die noch handschriftlich vorliegende Chronica de ortu et progressu almae provinciae Argentinensis des 1704 verstorbenen Franziskaners *Bernard Müller*[3]). Beiden standen Ordensarchivalien, die später untergingen, zur Verfügung. Tschamser berichtet nun zum Jahre 1268 folgende Tatsache[4]): „Umb diese

[1]) Kritische Studien 151—156. In letzter Zeit hat *J. A. Endres* in einem Aufsatz: War Albertus Magnus in Griechenland? (Hist.-Pol. Blätter 166 [1920 II] 645—651) die oft angeführte schwierige Stelle aus der Einleitung von De Principiis motus processivi: „postea in Campania iuxta Graeciam nobis agentibus pervenit ad manus nostras libellus Aristotelis de motibus animalium" auf eine Landschaft Campanien im alten Epirus bezogen und daraus eine Reise Alberts nach Griechenland gefolgert. So ansprechend diese Lösung der Schwierigkeit auch ist, so wird man doch einstweilen besser mit der Zustimmung zurückhalten, bis einmal Zeugnisse gefunden sind, welche diese Bezeichnung auch für die fraglichen Jahrhunderte verbürgen. Aber selbst wenn dieser Aufenthalt Tatsache ist, so besteht vorläufig kein Grund, vom Datum 1262 abzugehen, ob nun *Albert* das ganze Jahr hindurch in Italien blieb oder nach der von mir übersehenen, freilich recht zweideutigen Notiz aus Kloster Oberaltaich zuerst nach Deutschland zurückkehrte, um bald darauf abermals über die Alpen zu ziehen. (Vgl. auch *Endres*, Theol. Revue 20 [1921] 98 und Anal. Boll. 20 (1901) 291 f.).

[2]) Annales oder Jahresgeschichten der Barfüsseren oder Minderen Brüder S. Francisci ordinis, insgemein Conventualen genannt zu Thann. 2 Bände. Kolmar 1864.

[3]) Vgl. *K. Eubel*, Geschichte der oberdeutschen (Straßburger) Minoritenprovinz (Würzburg 1886).

[4]) Annales 1, 170.

Zeit ist auch im underen Elsaß auß einem Ey ein Ganß mit einer abentheuerlichen Gestalt ausgeschloffen, welche vile tausent Menschen neben dem seeligen Alberto M. gesehen haben. Sie hat zween Hälß und nur einen Kopf darauf mit zwey Leibern und 4 Flügeln und soviel Füß, also daß man meinte ein Ganß trüge eine andere auf dem Rückhen, hat aber nicht lang gelebt".

Bevor wir die Angabe verwerten, haben wir uns Rechenschaft über die Glaubwürdigkeit der Erzählung zu geben. Die Chronik erweist sich nun gerade inbezug auf das Elsaß als so genau unterrichtet, daß wir unbedingt für diese Angaben eine den Ereignissen gleichzeitige Quelle annehmen müssen. So weiß sie z. B. im gleichen Jahr 1268 zu berichten, daß der Winter sehr kalt war und die kühle Witterung bis zum 25. Mai dauerte, daß es um Colmar, Ensisheim, Mühlhausen und bis gegen Thann 12 Wochen keinen Tropfen geregnet, daß der Rhein um S. Johannis Baptista so hoch war, daß er überall ausgebrochen, daß im 4. Wintermonat ein Erdbeben war, welches Kamine und Rauchfänge abgeworfen hat[3]). Die Preise von Wein und Korn sind auf das Genaueste verzeichnet. Besonders kalte oder warme Winter, Gefrieren des Rheines, Rebschaden, Beginn der Weinlese werden mit aller Liebe und Umständlichkeit erzählt. Für die Richtigkeit des Geburtsjahres der Gänslein haben wir noch eine eigene Bestätigung. Albert soll die Gänse selbst gesehen haben. In der Tat weilte er nach dokumentarischen Quellen gerade 1268 im Unterelsaß[2]). Die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung ist also auf das beste verbürgt[1]).

Hören wir nunmehr einen zweiten Bericht. Nachdem *Albert* erzählt von einer mazedonischen Henne, welche aus 18 Eiern 36 Küchlein ausbrütete, und von Mißgeburten bei Zwillingen, fährt er fort: „Et iam in terra nostra apparuit pullus anseris, qui duplicis fuit corporis et habebat duo capita et quatuor pedes et quatuor alas et coniunctio fuit in dorso, ac si haberet dorsum unum, et quocunque verteretur, erat, ac si anser unus alterum portaret in dorso, ita quod dorsa verterent ad se invicem . . et omnia alia membra erant integra et salva" . . .[4]). Die Übereinstimmung in

[1]) A. a. O. 168 f.

[2]) Vgl. *P. de Loë*, De vita et scriptis B. Alberti Magni: Analecta Bollandiana 20 (1901) 301 f.

[3]) Der bekannte Franziskanerhistoriker L. Oliger vertritt, wie ich nachträglich sehe, ebenso die Zurückführung auf eine zeitgenössische Chronik. Archiv. Franc. 8 (1915) 411.

[4]) De animalibus l. 6 tr. 1 c. 5 ed. *Stadler* 1. 457.

beiden Berichten ist so groß, daß es sich offenbar um dasselbe Ereignis handelt. Zu bemerken ist besonders der beiderseitig berichtete Eindruck, als trüge eine Gans die andere auf dem Rücken. Die einzige Abweichung besteht darin, daß nach dem Chronisten ein Kopf vorhanden war, während der genauer beobachtende Albert zwei unterscheidet. Indirekt liegt hierin nur eine neue Bestätigung für die Unabhängigkeit des Chronisten.

Es handelt sich bei dieser Notiz auch nicht um einen späteren Nachtrag, denn das Kölner Autograph hat die Stelle, wie eine Einsicht in das Ms. mich lehrte, im Text selber. Wir müssen also sagen: Bereits im sechsten Buch der Tiergeschichte erzählt Albert eine Begebenheit, die erst im Jahre 1268 geschehen ist. Da nun alles auf Köln als Ort der Abfassung hinweist[1]) und Albert nicht vor Sommer 1269 das Kölner Kloster zum hl. Kreuz als dauernden Wohnsitz erwählte, so kann De animalibus nicht vor etwa 1270 vollendet sein[2]).

Dann aber ergibt sich eine weitere Folgerung: Wir müssen die Abfassung der Metaphysik noch über 1270 hinaus verschieben. Ist dies aber möglich? Zitiert doch *Albert* in der Schrift de quindecim problematibus, welche nach den Untersuchungen von P. *Mandonnet*[3]) 1270 verfaßt ist, ganz offensichtlich die Schrift De immortalitate[4]), die ursprünglich das zwanzigste Buch von De ani-

[1]) Im Kölner Kloster wurde das Autograph aufbewahrt, Köln wird immer wieder mit besonderer Vorliebe erwähnt, niederdeutsch ist eine Reihe von Tiernamen. [Vgl. bei *H. Stadler*, Albertus Magnus, De animalibus libri XXVI den Index nominum propriorum.]

[2]) Eine Bemerkung *Stadlers* a. a. O. Bd. I S. IX, nach der das ganze Werk während eines längeren Zeitraums, vielleicht sogar an verschiedenen Orten geschrieben wurde, könnte als ernste Schwierigkeit gegenüber der vertretenen Ansicht erscheinen. Allein die Einsichtnahme in das Autograph zerstreute dies Bedenken. Abgesehen von der bereits durch *C. Jessen* als älter bezeichneten Abhandlung über die Falken weisen die Schriftzüge keine Verschiedenheit auf, die einen größeren Unterschied in der Abfassungszeit einzelner Teile verlangte. Es handelt sich immer nur um Abweichungen, die bei jedem Schreiber anzutreffen sind, je nachdem er mehr oder weniger deutlich und schön zu schreiben beabsichtigt. Dabei kehren Schriftzüge, die wir in den ersten Büchern finden, noch in den letzten wieder.

[3]) *Siger* de Brabant in: Les philosophes belges 6 (Louvain 1911) 106 f.

[4]) A. a. O. 7 (Louvain 1908) 43: Et nos probavimus hoc in libro De immortalitate animae.

malibus bildete und, falls nicht alles täuscht, erst nach Vollendung der Metaphysik aus ihrem Zusammenhang gelöst wurde[1]). Ich hatte mich früher der Auffassung *Mandonnets* angeschlossen, ja die Datierung selbst zur Bestimmung des Abschlusses von *Alberts* Kommentierungsarbeit benutzt[2]). Die eben erwähnte Schwierigkeit veranlaßte mich zur Nachprüfung der angeführten Gründe.

Es sind deren drei: a) Von den 15 Fragen, welche der Briefschreiber, ein fr. *Aegidius*, dem seligen *Albertus* vorlegt, stimmen die 13 ersten mit den am 10. Dezember 1270 durch *Stephan von Paris* verurteilten Sätzen wörtlich überein. Trotzdem spricht *Aegidius* nicht von dieser Verurteilung, sondern sagt nur: „Articulos, quos proponunt magistri in scolis Parisius, qui in philosophia maiores reputantur, vestrae paternitati tamquam vere intellectum illuminatrici transmittere dignum duxi, ut eos tamen iam in multis congregationibus impugnatos vos oris vestri spiritu interminaretis"[3]). Also muß der Brief vorher geschrieben sein. b) Ferner hätte *Aegidius* nach der Verurteilung keinen Anlaß mehr gehabt, sich an *Albert* zu wenden. Der Streit war ja erledigt. c) Endlich finden wir die beiden letzten Sätze nicht in der Verurteilung Stephans, ein Beweis dafür, daß sie im Augenblick der Verurteilung nicht mehr festgehalten werden, wenngleich sie früher disputiert waren.

Diese Gründe negativer Natur scheinen nicht durchschlagend zu sein. Hatte es nach der Verurteilung noch Zweck, zu den Fragen Stellung zu nehmen? Durchaus; denn der Streit hörte keineswegs auf. Nach dem Zeugnis *Stephans* in seiner zweiten Verurteilung von Lehrsätzen (1277) sagte man, um sich der kirchlichen Verurteilung zu entziehen, die vertretenen Ansichten seien wahr in der Philosophie, aber falsch in der Theologie[4]). Tatsächlich finden wir auch dem Inhalt nach sämtliche Thesen mit Ausnahme der fünfzehnten in der Verurteilung von 1277 wieder[5]). Es ist auch wohl zu beachten, was der Bittsteller wünscht. *Albert* soll eine Widerlegung schreiben, die durch das ganze Gewicht seiner philosophischen Autorität getragen ist, nicht eine theologische Verurteilung. In der Tat antwortet *Albert*, wie er aus-

[1]) Kritische Studien 159 f. [2]) A. a. O.

[3]) *Siger* II 29.

[4]) *Denifle-Chatelain*, Chart. Univ. Paris. 1 (Parisiis 1889) 543 n. 473.

[5]) Das Problem des 14. Artikels: Quod corpus Christi iacens in sepulchro et positum in cruce non est vel non idem fuit numero ist hier Artikel 17 in die Form gekleidet: Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero nec idem numero resurget.

drücklich betont, mit rein philosophischen Gründen[1]). Aus dieser Absicht erklärt sich auch ungezwungen, warum er auf die Verurteilung, die für seinen Zweck wenig Belang hatte, nicht eingeht. Zudem konnte er nicht von der Gesamtheit der Sätze behaupten, daß sie von *Stephan* verurteilt seien. Was endlich den Grund inbetreff der Unterdrückung der beiden letzten Thesen angeht, so ist dies eine reine Annahme. Mit ganz dem gleichen Recht kann ich sagen: die Thesen sind später dazu gekommen. Tatsächlich war jedenfalls die erste über die Nichtidentität des Leibes Christi am Kreuz und im Grabe eine Frage, die in der Quaestionenliteratur jener Zeit nach 1270 immer wiederkehrt. Dasselbe gilt von der letzten Frage, falls deren nicht recht klare Fassung die Leugnung von Materie und Form im Engel besagen will[2]). Es dürfte also nicht zuviel behauptet sein, wenn ich sage: die Datierung in die Zeit vor 1270 ist nicht hinreichend bewiesen.

Ja es scheint sogar ein Grund dagegen zu sprechen. Woher die wörtliche Übereinstimmung in den ersten 13 Thesen? *Mandonnet* meint, es sei von den Magistri eine Art von Rotulus als Frucht ihrer Disputationen aufgestellt und der kirchlichen Obrigkeit eingereicht; diese habe dann die gegen Thomas gerichteten letzten Thesen fallen gelassen. Das klingt doch etwas gar gekünstelt, zumal wenn man beachtet, daß der Rotulus schon vor der Verurteilung in andere Hände gekommen sein müßte. Viel einfacher und natürlicher scheint es, wenn der frater *Aegidius* die nach der Verurteilung bekannten, eifrig diskutierten und wiederholt abgelehnten Thesen nimmt, ihnen noch zwei weitere, die besondern Anstoß erregen, hinzufügt und alles dem sel. *Albert* zur Widerlegung zusendet. Wir erhielten also für den Brief einen Spielraum von etwa 1271—1277.

Diese Digression war notwendig, um die Schwierigkeit inbetreff der Abfassungszeit der Metaphysik aus dem Wege zu räumen. Nunmehr können wir sagen: Da De animalibus erst nach 1268 geschrieben wurde, so ist es sehr wahrscheinlich, daß der Abschluß der großartigen Arbeit durch die Metaphysik, De unitate intellectus und De causis et processu universitatis noch über das Jahr 1270 hinausreicht. Als *Albert* die Summa theo-

[1]) *Siger* II 30.

[2]) Diese beiden letzten Thesen bilden übrigens eine Schwierigkeit gegen *Aegidius von Lessines* als Verfasser, denn dieser stand als Anhänger der thomistischen Lehre von der Einheit der Form solchen Anschauungen durchaus nicht fern.

logiae begann, war das Werk vollendet[1]). Soviel über den Abschluß des Kommentars; ob wir nicht vielleicht auch unsere Anschauungen über den Beginn der Arbeit einer Prüfung unterziehen müssen, diese Frage soll uns später einmal beschäftigen.

Aus der bestimmten Datierung von De animalibus sei noch eine Folgerung für zwei andere Werke Alberts gezogen, die ganz außerhalb dieses Kreises philosophisch-naturwissenschaftlicher Schriften liegen: die Kommentare zu Matthaeus und Lucas. In beiden zitiert Albert nämlich ausdrücklich sein Werk De animalibus.

Zu Matth 3,7 „progenies viperarum" erwähnt er eine naturwissenschaftliche Fabel, nach der die junge Viper bei ihrer Geburt den Tod der Mutter herbeiführe. Er bemerkt dazu: Et nota, quod secundum naturam impossibile videtur, quod naturaliter aliquod genus animalis sic pariat, quod semper occidatur a partu. De hoc autem plura diximus in libro De animalibus[2]).

Im Lukaskommentar kommt *Albert* bei Besprechung der Stelle „genimina viperarum" auf die gleiche Fabel zurück, die hier noch erweitert ist, indem das Männchen bei der Zeugung stirbt. Es wird außerdem der wirkliche Sachverhalt dargelegt. *Albert* schließt: Quod autem quidam potius trufatores quam philosophi dicunt . . . contra naturam est et falsum nec indiget Deus nostro mendacio, ut pro illius mysteriis fingamus mendacia. Sed primus modus est verus et a nobis in libris animalium explanatus[3]).

In der Tat finden wir im 25. Buch von De animalibus sowohl die richtige Erklärung in ganz ähnlichen Ausdrücken und die Verwerfung der doppelten Fabel: Quod autem *Jorach* dicit de hoc serpente . . . res est impossibilis secundum naturam et omnino absurda et a nobis alibi improbata[4]) . . . Adhuc autem quod dicit Plinius . . . est similiter mendacium et impossibile. Natura enim nunquam dedit actum, cuius non daret naturalem potentiam et facultatem, quia aliter deficeret in necessariis[5]).

Wir haben also die interessante neue Erkenntnis, daß auch die beiden Kommentare zu Matthaeus und Lukas erst 1270 oder später vollendet sind. Damit wird die Erzählung, als habe *Albert* während der Regensburger Bischofszeit auf seiner Burg Donaustauf

[1]) Kritische Studien 172.

[2]) Ed. *Borgnet* 20, 100.

[3]) Ed. *Borgnet* 22, 271.

[4]) Dieser Ausdruck legt es nahe, daß *Albert* bereits früher naturwissenschaftliche Schriften verfaßt hat. Am ersten wäre an die oben erwähnten Quaestiones de animalibus zu denken.

[5]) Ed. *Stadler* 2, 1576.

den Lukaskommentar geschrieben, in das Reich der Legende verwiesen.

Als Zeitgrenze können wir mit guter Wahrscheinlichkeit das Jahr 1274 oder spätestens 1276 angeben. *Heinrich von Brüssel*, der Afflighemer Mönch und Verfasser eines Catalogus virorum illustrium erklärt ausdrücklich, er habe den ersten Teil der Lukaspostille gesehen[1]). *Heinrich* aber, der sicher nach 1270[2]) und vor 1280[3]) geschrieben hat, verfaßte seinen Catalogus wahrscheinlich vor 1274[4]) oder doch vor 1276[5]).

Diese Untersuchungen dürften eines dartun: *Albert* hat noch in hohem Alter eine erstaunlich reiche wissenschaftliche Tätigkeit entfaltet. Die Muße im geliebten Kölner Konvent bot ihm Gelegenheit, die reife Frucht seiner Lehrtätigkeit in die Scheuer zu bringen. Es schwindet aber auch für diese Zeit mein früher geäußertes Bedenken: Wie war es möglich, daß *Albert* in verhältnismäßig kurzer Zeit so umfangreiche Werke schreiben konnte? Er besaß eben in seinen früheren Schriften und Aristoteleserklärungen eine reiche Materialsammlung[6]). Staunenswert bleibt gleichwohl die Geisteskraft und Arbeitsfreudigkeit, die noch in hohem Alter solche Werke schuf. „Albertus Teutonicus" enthüllt sich immer mehr als eine Geistesgröße, deren unser deutsches Volk mit Recht sich freuen darf.

Rom. Franz Pelster S. J.

---

[1]) *Henricus Gandavensis*, De scriptoribus ecclesiasticis c. 43. *J. A. Fabricius*, Bibliotheca ecclesiastica (Hamburgii 1718).

[2]) C. 52 wird *Ludwig IX* von Frankreich als „piae memoriae" bezeichnet.

[3]) *Albert* ist noch unter den Lebenden.

[4]) *Bonaventura* wird nicht Kardinal genannt.

[5]) *Wilhelm von Mechelin*, Mönch von Afflighem, der 1276 Abt von Troud wurde, ist nicht als solcher bezeichnet. Vgl. *F. Pelster*, Der Heinrich von Gent zugeschriebene Catalogus virorum illustrium und sein wirklicher Verfasser: Hist. Jahrb. 39 (1919) 254. 260 f. *Petrus von Tarantasia* kann nicht zur Zeitbestimmung herangezogen werden, wie es S. 254 geschehen ist, denn der erwähnte *Petrus* provincialis ist *Petrus von Reims*, nicht *Petrus von Tarantasia*.

[6]) Vgl. *A. Pelzer*, Le Cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque: Revue-Néosc. 24 (1922) 333—361, 479—520; ferner die oben erwähnten Quaestiones de animalibus. Dazu kommt noch ein Kommentar zu De anima, den ich in letzter Zeit in Cod. Vat. lat. 869 fand und den ich, falls nicht genauere Prüfung noch entscheidende Gegengründe liefert, glaube *Albert* zuweisen zu müssen.

**Schriften des Thomas Sutton in der Universitätsbibliothek zu Münster.** Im vorigen Herbst war es mir vergönnt, den wertvollen Rest der alten Dominikanerbibliothek zu Soest, welcher heute einen Bestandteil der Universitätsbibliothek Münster bildet, näher zu prüfen[1]). Zu meiner freudigen Überraschung fand ich dabei eine sehr erwünschte Ergänzung des handschriftlichen Materials zu *Thomas v. Sutton*[2]). Die Ergebnisse seien hier kurz mitgeteilt.

Es kommen folgende Hss. in Betracht, die sämtlich dem Dominikanerkloster zu Soest gehörten: 1. Cod. 218 (J. Staender[3]) 201) chart. ff. 261 (+ II), 28,8×20,4 cm (2 col.) saec. 15 (zum Teil wohl saec. 14 ex). Er enthält ff. 1r—113v die vier Bücher von Quästionen zu den Sentenzen, wie sie im Cod. Rossianus IX 121 enthalten sind. Einige Abweichungen und Ergänzungen werden später genannt werden. Das Quästionenverzeichnis folgt ff. 113v—114r. Der zweite Teil der Hs., welcher für uns nicht in Frage kommt, enthält unter anderem auch einen in Quästionenform verfaßten Sentenzenkommentar des *Henricus Hager*.

Im einzelnen ist zu bemerken: Nach den 21 Fragen des gegen den Franziskaner *Robert Cowton* gerichteten ersten Buches folgt ff. 49r—52r die Frage: De ydeis queritur, utrum sint plures ydee in Deo. Diese groß angelegte Quaestio zeigt in ihrem Aufbau sehr viel Ähnlichkeit mit den Quaestiones disputatae des *Thomas Sutton*. Wir werden sie deshalb und wegen ihrer Verbindung mit sicher echten Schriften dem *Thomas* mit großer Wahrscheinlichkeit zuweisen dürfen.

Nunmehr folgen ff. 52r—60r elf Fragen, die ebenfalls nicht zur Widerlegung des *Cowton* gehören und auch im Inhaltsverzeichnis ff. 114v—115r nicht aufgeführt sind.

Sie lauten: 1. f. 52r—v. Utrum sit tantum unum evum vel sicud [lies sint] tot quot sunt eviterna. — 2. ff. 52v—54r. Utrum [evum] sit in praedicamento accidentis. — 3. f. 54r—v. Utrum creacio sit aliud essencialiter in creatura. — 4. f. 54v. Utrum mundum fuisse ab eterno includit contradiccionem. — 5. ff. 54v—55r. Utrum angeli cognoscant occulta cordium. — 6. ff. 55r—56r. Utrum accio, qua Deus producit creaturam, necessario preexigat emanacionem rerum

[1]) Für das weitgehende, stets hilfsbereite Entgegenkommen sei der Bibliotheksverwaltung, insbesondere Herrn Direktor Dr. Römer, auch an dieser Stelle bestens gedankt.

[2]) Vgl. diese Zeitschr. 46 (1922) 212—253; 361—401.

[3]) Chirographorum in regia bibliotheca Paulina Monasteriensi catalogus, Vratislaviae 1889. Die an erster Stelle angegebenen Zahlen geben die geltende Bibliotheksnummer.

inter se. — 7. f. 56r–v. Utrum sit dare aliquam causam primam in entibus. — 8. f. 56v. Utrum solus Deus sit immutabilis. — 9. ff. 56v—58r. Utrum relacio mutetur. — 10. f. 58r–v. Der Titel der Frage fehlt. Dem Sinn nach muß er heißen: Utrum ens sit primum obiectum intellectus. — 11. ff. 58v—60r. Utrum angelus sit de se formaliter necesse esse.

Diese Fragen enthalten eine Verteidigung der thomistischen Lehre. Der Gegner ist aber nicht *Robert Cowton*, sondern wenigstens in den ersten Fragen *Aegidius r. Rom.*

So heißt f. 52rb: Et patet hoc determinandum [determinatum] in quolibet questione 11, quod quilibet angelus habet suum proprium evum; f. 52vb: Ad illam questionem dicit *Egidius*; f. 54rb: Et ad hoc dicit *Thomas* prima parte summe et in de potencia ... *Egidius* vero ponit in questionibus suis de creacione; f. 54vb: Et dicit *Thomas* in diversis ... Contra hoc arguit *Egidius* in questionibus de cognicione angelorum.

In der q. 4 ist *Heinrich r. Gent* der Gegner. Es heißt f. 54va *Henricus* in primo quolibet articulo 7 dicit, quod sic; *Thomas* dicit oppositum prima parte summe. *Thomas* wird, ähnlich wie in der Widerlegung des *Cowton* und *Skotus*, einfachhin „doctor" oder auch, wie f. 59ra, „doctor communis" genannt.

Obgleich diese 11 Fragen nicht zur Widerlegung *Cowtons* gehören und auch im Inhaltsverzeichnis ff. 114v—115r nicht aufgeführt sind, so glaube ich dieselben dennoch, soweit die nur oberflächliche Prüfung ein Urteil erlaubt, *Thomas von Sutton* zusprechen zu müssen. Die Ähnlichkeit in der Form mit den gegen *Cowton* und *Skotus* gerichteten Fragen ist zu groß. Der Gegner wird dem Wortlaut nach angeführt. Ihm antwortet *Thomas*, oder umgekehrt, ein Ausspruch von *Thomas* steht zuerst, der Gegner erhebt eine Einrede, die alsdann beantwortet wird. Immer wieder begegnet uns das charakteristische „doctor dicit". Zu beachten ist auch, daß die Quästionen von sicher echten Fragen des *Sutton* eingeschlossen sind und somit wohl als Eigentum desselben Verfassers angesehen wurden.

Auf ff. 60v—83r stehen die 30 Fragen des zweiten Buches gegen *Robert Cowton*. Der Schluß f. 83vb lautet: Expliciunt questiones super 2m. Es folgt gleich: Circa tercium librum queritur. Die Fragen stimmen mit denen des Rossianus überein, nur fehlt die 11. Frage. Der Schluß f. 96vb heißt: Expliciunt questiones mote contra doctorem super 3m notabiles et pulchre, dann: Incipiunt consequenter super 4m. Es schließen sich unmittelbar an ff 96v—113v die Fragen gegen das 4. Buch des *Skotus*, in denen aber q. 9 fehlt.

Welche Bedeutung ist dieser Hs. beizumessen? Wenn die neuen Fragen wirklich *Sutton* angehören, so lernen wir, daß der eifrige Verteidiger des Aquinaten seinen Meister auch gegen einen weiteren Gegner, den Augustiner und späteren Erzbischof von Bourges, *Aegidius Romanus*, verteidigt hat. Willkommen ist es auch, daß wir bei der geringen Zahl der Hss. und ihrem z. T. nicht gerade idealen Zustand einen neuen Textzeugen gewonnen haben. Besonders wichtig ist dies für das vierte Buch gegen *Skotus*, wo bisher Cod. Ross. IX 121 ganz allein stand. Ob sich größere Textabweichungen vorfinden, konnte ich bei der kurzen, mir zur Verfügung stehenden Zeit nicht feststellen.

Einige wenige Varianten zum Quästionenverzeichnis seien angemerkt[1]) — ganz unbedeutende lasse ich fort: l. 1 q. 2 de *om.* wie in der Hs. von Todi; l. 2 q. 3 aliquam] aliam, q. 16 unus *om.*, q. 22 Adam si non peccasset; l. 4 q. 5 queritur distinctione 6, q. 6 circa decimam distinccionem requirit] eadem distinccione [6] queritur, q. 7 auch hier steht wie in R irrtümlich gracia für character, c. 10 circa decimam distinccionem querit] eadem distinccione queritur, q. 13 hat das von mir vermutete delecionem, welches in R fehlt.

2. An zweiter Stelle ist zu nennen Cod. 164 (Staender 199) chart. ff. 174 (+ II), 30×21,8 cm (2 col.), saec. 14 ex.

Diese zum großen Teil von der Hand des bekannten Dominikaners *Jakob Sweyne* oder *Swene* von Soest geschriebene Hs. enthält vor allem eine Anzahl von „tabulae" zu *Skotus, Bradwardines* De causa Dei contra Pelagianos, zu den beiden Quodlibeta des *Johannes v. Neapel*, zu den Quodlibeta maiora des *Herveus*, den Quodlibeta des *Heinrich v. Gent, Jakob v. Viterbo* und *Petrus v. Auvergne*, zum ersten Sentenzenbuch des *Wilhelm v. Ware*, zum ersten Teil der Summa des *Alexander v. Hales*, zum vierten Buch des *Landulph Caraccioli*, zu den Quodlibeta und zum Sentenzenkommentar des hl. *Thomas*. Von Interesse ist auch das f. 57r beginnende „Directorium in primam partem sancti *Thome* fratris *Jacobi de Swene* ordinis predicatorum sacre theologie bachalarii Pragensis". Auf f. 95r beginnt ein Principium des *Jakob v. Soest*: „Utrum sacra Jacob annunciata scriptura", dem ein Teil des Sentenzenkommentars folgt. ff. 173r—174v finden wir eine Zusammenstellung der verschiedenen articuli damnati, angefangen von den 10 Artikeln des *Wilhelm v. Paris* aus dem Jahre 1241.

Für uns kommt ein anderer Teil in Betracht: Zunächst steht ff. 22r—23r die Einleitung, die erste Frage und ein Bruchstück der zweiten Frage aus der Schrift *Suttons* gegen *Robert Cowton*.

[1]) Vgl. diese Zeitschr. 46 (1922) 396 f.

Ferner haben wir ff. 79r—81v die von *Thomas v. Aquin* verfaßte Concordantia zwischen Sentenzenkommentar und Summa[1]). Sie schließt f. 81vb: „alias non placet in passione. Plures autem concordancias de dictis suis non fecit sanctus *Thomas*, sed subscribuntur alie complete per alium integraliter et exacte. Vide sequentem tractatum. Explicit".

Es schließt sich nunmehr ff. 82r—94v die zweite Concordantia an, die m. E. das Werk des *Thomas Sutton* ist[2]). Die Anfangsworte f. 82ra lauten: Incipit tractatus de concordia dictorum beati *Thome*, in quibus videtur repugnancia. In primo sentenciarum distinccione prima q. 4 dicit, quod subiectum theologie est ens ... Die Einleitung von Cod. E 5,532 (Conv. soppr.) der Nationalbibliothek zu Florenz fehlt hier. Zum Schluß heißt es f. 94vb: Hec de concordanciis 100 articulorum dicta sunt adiuvante Deo cui honor ... In vigilia corporis Christi anno domini M°CCC° 1896° (!) Für die Textbestimmung dürfte es nicht unwichtig sein, daß wir zu der Florentiner und Wiener Hs. nunmehr eine dritte kennen, die wahrscheinlich mit den übrigen nicht näher verwandt ist[3]).

3. Es kommt ferner in Betracht Cod. 447 (Staender 337) chart. ff. 392, 20,5×14,8 cm (ff. 73r—96v 2 col.) saec. 15 in. . Aus dem buntgemischten Inhalt seien genannt: ff. 1r—66v Eine „lectura super 4m sentenciarum", die allem Anschein nach von einem Dominikaner herrührt. q. 1 Utr. sicut gracia confertur per nove legis sacramenta, sic circumcisio in lege scripta propter graciam fuerit necessaria. Letzte Frage: Utr. de penis dampnatorum, qui Deum dicuntur odire, beati videntes eas videantur gaudere. — ff. 94v—95r steht das Verzeichnis eines wahrscheinlich zu Utrecht lehrenden Magisters aus den Jahren 1412 und 1413 über die Zahl und Namen seiner Schüler und über die Bezahlung des Schulgeldes. ff. 97r—297v folgen weitere Fragen zu den Sentenzenbüchern. ff. 298r—334v und ff. 348r—391v das pseudoaegidianische Correctorium.

Auf ff. 336r—343v finden wir eine Anzahl von Fragen. Die letzte ff. 339v—343v lautet: Utrum in beatitudine principalior actus sit actus intellectus quam actus voluntatis. Am Rand ist f. 339v bemerkt q. 15 2 quodlibet *Sutton*. Tatsächlich heißt die 15. Frage des zweiten Quodlibet bei *Sutton*: Utrum in beatitudine principalior

[1]) Vgl. hierüber die Concordantia dictorum Thomae, Gregorianum 4 (1923) 79. [2]) Vgl. diese Zeitschr. 46 (1923) 233—236.

[3]) Eine weitere Hs. ist nach Dr. *J. Koch* im Cod. 231 von Le Mans ff. 147(?)—207. Catal. Général des Mss. des Bibl. Publ. de France 20 (Paris 1893) 166.

actus sit actus intellectus quam voluntatis. Hier aber haben wir es mit einer Quaestio disputata zu tun. Der, abgesehen von dem zweiten „actus", völlig gleichlautende Wortlaut der Frage mit dem nicht gerade gewöhnlichem quam, der ganze Aufbau mit seinen bestimmten formelhaften Wendungen, der etwas feierliche, fromm ausklingende Schluß f. 343$^{v}$ „Dei dilectores nostri sunt benefactores, non sunt autem illi, qui non vident nisi per accidens, et est finis" lassen uns m. E. mit größter Wahrscheinlichkeit schließen, daß wir hier eine bisher unbekannte Quaestio disputata *Suttons* vor uns haben. Eine Bemerkung f. 340$^{v}$ „prout in alia questione ostensum est, quod nullum obiectum prime voluntatis, quod est bonum, est in voluntate secundum seipsum" kann möglicherweise zur Auffindung einer neuen Quästion führen. In den bekannten habe ich diese Stelle wenigstens bis jetzt nicht gefunden.

4. An letzter Stelle ist zu nennen Cod. 308 (Staender 172) membr. ff. 139 (+I+I), 22,8×17,2 (2 col.) saec. 14 in. Auf die drei quodlibeta des *Heinrich v. Lübeck*, die auf ff. 1$^{r}$—62$^{r}$ dieser für die Thomistenschule des 14. Jahrh.s wichtigen Hs. hat bereits *M. Grabmann* hingewiesen. Bemerkt sei nur, daß sich ff. 18—19$^{v}$ eine Quaestio disputata: Utrum relacio in creaturis addat aliquid super suum fundamentum unter die Fragen des ersten Quodlibet eingeschlichen hat[1]). Bei der großen Bedeutung, welche dieser Hs. zukommt, sei es mir gestattet, ein Verzeichnis der folgenden Fragen, soweit dieselben noch nicht gedruckt sind, zu bieten.

Auf die Quodlibeta folgt zunächst ff. 63$^{r}$—72$^{v}$ der „tractatus de verbo editus a fratre *Erveo* de ordine predicatorum"[2]). Dann beginnen die Quästionen: 1. f. 72$^{v}$ Utrum accio intra manens sit aliquod producere effective. 2. f. 74$^{r}$ Utrum res verius habeant esse in Deo vel in Verbo quam in seipso. 3. ff. 75$^{r}$—81$^{r}$ Die 4 ersten Fragen der gedruckten Quaestiones disputatae de beatitudine des *Herveus*. Die erste Frage ist vorn unvollständig, die letzte des Druckes fehlt. 4. f. 81$^{r}$ q. 5 der gedruckten quaestiones de virtutibus des *Herveus*, f. 82$^{v}$ und die ungedruckte Frage des *Herveus*: Utrum

[1]) Es sei auf eine nicht uninteressante Frage hingewiesen. Nach unserem heutigen Wissensstand werden diese großen Quodlibeta nur von Magistern gehalten. Sollte *Heinrich v. Lübeck*, der nicht zu den Pariser Magistri gehört, in Oxford gelehrt haben? Die Fassung mancher Fragen und andere Äußerlichkeiten lassen daran denken. Wir hätten dann einen neuen Vertreter der englischen Thomistenschule und zwar aus der Zeit *Ockhams*, denn die Quodlibeta sind wohl vor 1325 verfaßt.

[2]) Dieser Traktat ist zugleich mit den Quodlibeta und den Quaestiones disputatae 1513 zu Venedig erschienen.

preexistat in materia aliquid forme inducende in materiam [1]). 5. ff. 83v—87r q. 1—3 der eben erwähnten Quaestiones de virtutibus. Frage 3 ist unvollständig.

6. ff. 88r Utrum efficaciter probari possit Deum esse causam effectivam intelligenciarum. 7. f. 88r Utrum relacio Dei, que inest sibi per comparacionem ad creaturas sit prior relacione, qua creatura refertur ad ipsum. 8. f. 88v Utrum Deus pater sine Deo filio possit habere distinctam cognicionem creaturarum. 9. f. 89 Utrum puritas racionum ydealium vel preeminencia divine perfeccionis sit tota racio intelligendi. 10. f. 89v Utrum ex causalitate, quam Deus habet super intelligencias in producendo eas possit probari, quod sit infinitus in vigore. 11. f. 89v Utrum videntes Deum omnia videant, que sunt in ipso. 12. f. 90r Utrum Deus posset facere relacionem sine fundamento. 13. f. 90v Utrum Deus possit producere plures mundos.

14. f. 91r De nobilitate intellectus et voluntatis est questio de libertate, que est pars voluntatis et que istarum potenciarum sit magis libera. 15. f. 91v Utrum libertas voluntatis formalius consistat in agere quam in pati. 16. f. 91v Utrum res materialis secundum esse individuale movens speciem [lies sensum?] et secundum esse quidditativum movens intellectum inprimat speciem formaliter inherentem utrique potencie. 17. f. 92v Utrum intellectus noster totaliter sit virtus passiva aut alico modo activa. 18. f. 93r Utrum actus intelligendi differat a specie. 19. f. 93v Utrum intellectus et voluntas differant. 20. f. 94r Utrum intellectus noster per prius cognoscat quod quid est aut singulare, cuius est. 21. f. 94v Utrum species intellectui impressa educatur de potencia fantasmatis vel de potencia intellectus possibilis. 22. f. 95r Utrum quidditas rei per propriam speciem quidditatis intelligatur vel per speciem alicuius alterius intelligibilis. 23. f. 96v Utrum potencie distinguantur per obiecta. 24. f. 97r Utrum species receptu in intellectu possit effective agere in intellectum. 25. ff. 97v und 99r Utrum anima sit sue potencie. 26. f. 98r Utrum voluntas moveatur ab obiecto vel ipsa seipsam moveat.

27 f. 99v De corrumptibilitate habituum est questio, quomodo corrumpuntur, quia non potest corrumpi ad corrupcionem subiecti, quod est anima, ut habet commentator. 28. f. 100v Utrum ea, que dicunt perfeccionem, similiter dicantur de Deo et creaturis. 29. f. 101r Utrum subiectum sit alico modo causa effectiva suorum propriorum accidencium vel proprie passionis. 30. f. 101v Utrum simplicitas anime racionalis impediat, ne sit productiva suarum potenciarum,

[1]) Vgl. *A. Pelzer*, Godefroid de Fontaines: Revue Néo-Scolastique 20 (1913) 529 f.

quarum est receptiva. 31. f. 102r Utrum magis uniamur Deo per intelligere quam per amare. 32. f. 102r Utrum capacitas nature intellectualis possit esse infinita. 33. f. 102v Utrum homo per voluntatem sit dominus suorum actuum. 34. f. 103r Utrum liberum arbitrium sit potencia vel actus vel habitus. 35. f. 103v Utrum esse anime sit eius potencia.

35. Es folgen ff. 104r—111v die im Drucke erschienenen Fragen des *Herveus* De materia coeli in der Reihenfolge 2, 1, 3—4. Die vierte Frage schließt unvollständig f. 111vb ad 22 dicendum . . . per formam et in ipsa. Unten sind noch die Titel von q. 5 u. 7 vermerkt.

Nach dem Bruchstücke eines Traktates auf f. 112r—v schließt sich ff. 113r—124v eine große Anzahl von ganz kurzen Fragen über die Engel und die Seele an. Die erste beginnt „Videtur, quod angelus non sit omnino incorporeus", die letzte „Videtur quod species intelligibilis a fantasmatibus abstracta se habeat ad intellectum nostrum sicut id, quod intelligitur". Den Schluß aller Fragen bildet die größere Quaestio 125r—v: Utrum dileccio, qua Deus diligit creaturam ab eterno, faciat creaturam ab eterno fuisse aliquod esse essenciale reale ab eterno distinctum ab essencia divina. Auf ff. 126r—139r endlich steht ein Liber computi, der beginnt „Scribitur ab Aristotele in secundo elenchorum" und schließt „et hec de utilioribus conpoti sufficient".

Machen wir nun zum wenigsten einen ersten Versuch, in diese Wildnis anonymer Fragen einzudringen. Eine vollständige Entwirrung kann nur ein umfassendes Studium der verschiedenen Quästionen bringen.

Die Fragen 1 und 2 weisen sich klar als Quaestiones disputatae aus, in denen uns die Einwände der Gegner und die Antworten des respondens gut erhalten sind. Aufbau und gewisse Eigentümlichkeiten der Form lassen wenigstens nach unserem heutigen Wissen nur die Wahl zwischen *Herveus* und *Thomas Sutton*, wobei Herveus an erster Stelle in Betracht käme. Die Antwort auf die erste Frage weist freilich mehr auf *Sutton* hin.

Es heißt f. 73rb: 4a opinio est, quam credo esse veram, quod accio manens non est producere aliquid effective accipiendo proprie accionem manentem, sed esse in actu alicuius forme vel perfeccionis sive habere formam sive habere aliquem actum sive inherentem sive inexistentem sicut intelligere est esse in actu intelligendi sive habere actum intelligendi. Es scheint hier die Passivität der immanenten Akte gelehrt zu werden, die gerade für *Thomas Sutton* charakteristisch ist. Doch bleibt die Verfasserfrage einstweilen unentschieden.

Beide Autoren dürften wieder in Frage kommen bei den Quaestiones disputatae 25 und 26. Sicher ist die Frage 18 Eigen-

tum *Suttons*. Am Rand finden wir f. 92ᵛ de *Suton* als Verfasser bezeichnet. Sie ist identisch mit Frage 2 im Verzeichnis der „Questiones ordinarie" bei *Ehrle*[1]). Allerdings kommen nach den gemachten Notizen neben wörtlichen Übereinstimmungen auch manche Abweichungen vor. Wir dürften es daher wohl mit einem Reportatum zu tun haben, während die Frage in Cod. Vat. Ottob. 1126 eine sorgfältige Ausarbeitung ist.

Bei den übrigen Fragen dürfte *Sutton* kaum in Betracht kommen. Einige interessante Einzelheiten seien nichtsdestoweniger mitgeteilt. Es hat jedenfalls den Anschein, daß Frage 6—13 Teile eines Quodlibet bilden. Der Verf. ist mir unbekannt. Auch Frage 14 und 27 gehören wohl zusammen. Beide beginnen mit der charakteristischen Form: De nobilitate intellectus et voluntatis est questio . . . De corrumptibilitate habituum est questio.

In der Frage 15 wird f. 91ᵛᵇ am Rand genannt *Alexander* 1° quodlibet. In erster Linie denkt man an den Franziskaner *Alexander de Alexandria*, der gerade dieser Zeit angehört, in welche die übrigen Fragen uns weisen. Aber das einzige von ihm bekannte Quodlibet, welches u. a. im Cod. Vat. lat. 932 enthalten ist, bietet keine Frage über den Willen. Haben wir es hier mit einem vom Verfasser vielleicht nicht edierten Quodlibet zu tun oder mit einem zweiten Träger dieses Namens? Im Text heißt es f. 91ᵛᵇ Cancellarius Parisiensis et sustinentes mediam opinionem scilicet quod voluntas sit potencia passiva. Jedenfalls ist unter dem Cancellarius Parisiensis *Gottfried v. Fontaines* gemeint, der Hauptvertreter dieser Ansicht. Damit wird von neuem die Frage aufgeworfen: Wie ist es möglich, daß *Gottfried* in so alter Zeit Kanzler genannt wird, da er doch anscheinend diese Würde nicht bekleidet hat?[2]) In der gleichen Frage ist f. 91ᵛᵇ zu dem Satz „Dicunt quidam, quod nichil movet seipsum nisi in eo sint alica re differencia mediante quorum uno moveatur et alio moveat" am Rande vermerkt „Carmelita". Am ersten würde man an *Walsingham* denken, dessen Quodlibeta *F. Ehrle*[3]) in der Hs. F 3 der Kathedralbibliothek zu Worcester entdeckte; denn *Walsingham*, der 1312 in Oxford lehrte, gehört in diese Zeit und be-

[1]) *Thomas de Sutton*, sein Leben, seine Quodlibet und seine Quaestiones disputatae. Festschrift Georg von Hertling (Kempten u. München 1914) 447.

[2]) Vgl. *A. Pelzer*, Godefroid de Fontaines: Rev. Neo-Scol. 20 (1913) 367 und *F. Pelster*, Handschriftliches zu Skotus: Franz. Studien 10 (1923) 14 A. 1.

[3]) *Thomas de Sutton* 440 f.

schäftigte sich viel mit den von *Gottfried* aufgeworfenen Fragen. Allein in der Frage „Utrum sola voluntas prescindendo omnem aliam potenciam sit formaliter liberum arbitrium", die am ersten in Betracht käme, konnte ich in den mir von Kardinal *Ehrle* gütigst zur Verfügung gestellten Photographien die betreffende Stelle nicht entdecken. So muß die Frage einstweilen unentschieden bleiben.

Auch sonst begegnen uns verschiedene Namen, z. B. q. 26 *Egidius, Gotfredus, Gandensis, Thomas.* q. 33, zu der am Rand distinccio VI 2[1] [libri] vermerkt ist[1]): *Scotus, Erveus, Henricus, Thomas.* q. 34 f. 103[rb] heißt es im Text: *Thomas* in questionibus de veritate q. 22 ar. 4, dann: Ecce verba *Thome* in questionibus de veritate q. 22 ar. 6 et forte ab hoc loco accipit *Durandus*, quod nominat potenciam sub proprietate.

Zu bemerken ist endlich, daß bei einer großen Anzahl von Quaestionen auf ähnliche Fragen aus den Quodlibeta des *Heinrich v. Lübeck* verwiesen wird. Bisweilen enthalten diese Anmerkungen auch Hinweise auf solche Fragen aus den Quodlibeta des *Herveus* und des *Gotefredus.*

Wenn diese Hs. auch für *Thomas v. Sutton* selbst keine sehr große Ausbeute lieferte, so ist sie doch indirekt für ihn von großer Bedeutung, weil sie uns gerade in die Fragen weiter einführen kann, die von ihm und seinen Zeitgenossen besonders lebhaft erörtert wurden. Jedenfalls hat diese alte Dominikanerbibliothek unsere Kenntnis eines der bedeutendsten Vertreter aus der englischen Thomistenschule nicht unbeträchtlich erweitert. Die völlig vergessene Gestalt des energischen Verteidigers thomistischer Lehre tritt mehr und mehr aus dem Dunkel hervor.

Es sei mir gestattet, kurz einige Berichtigungen des vorjährigen Artikels anzufügen[2]). S. 230 hatte ich die Vermutung ausgesprochen, daß die gesamte schriftstellerische Tätigkeit des *Thomas Jorze* auf falscher Zuteilung beruhe. Eine Einschränkung ist jedenfalls nötig; denn *M. Grabmann*[3]) hat in einer Wiener Hs. Hinweise auf den Sentenzenkommentar des *Jorsh* gefunden. S. 238 n. 7 war als Verf. der 3 gegen *Durandus* gerichteten Fragen *Petrus*

[1]) Man ist geneigt, an *Petrus de Palude* zu denken, der eine gleichlautende Frage stellt. Aber ein Vergleich mit Cod. Vat. lat. 1073 zeigte, daß der Inhalt nicht übereinstimmt.

[2]) An störenden Druckfehlern seien vermerkt: S. 213 „Lehrauffassung" anstatt „Lebensauffassung"; S. 236 19,5 cm für 10,5; S. 237 77[rb]; S. 238 76[va] für 96[ra]; S. 373 *Jakob v. Metz.*

[3]) Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker; Sitzungsber. der Bayr. Akad. der Wissensch. 1922, 3. Abh. S. 16.

*de Palude* angenommen. Dr. *J. Koch*, der seit längerer Zeit mit mit einer größeren Arbeit über *Durandus* beschäftigt ist, teilt mir gütigst mit, daß *Petrus* als Verfasser nicht in Frage komme, da er hier die Ansicht des *Durandus* teile. S. 370 wurde gegen *Mandonnet* die Auffassung vertreten, daß bei den disputationes ordinariae Disputation und Determination wohl am selben Tage stattfanden, während für besonders feierliche Disputationen die Frage offen gelassen wurde. Für letztere, auch für solche, welche die magistri regentes von Zeit zu Zeit abhielten, läßt sich indessen beweisen, daß Disputation und Determination, wenigstens soweit es sich um Oxford und um die Zeit nach 1310 handelt, an getrennten Tagen gehalten wurden. Im Prozeß, welchen die Dominikaner mit der Universität führten, ist einer der Klagepunkte, daß 1312 an dem Tage, da Magister *Hugo* im Dominikanerkonvent disputierte, auch der Karmelit *Robert v. Walsingham* und der Magister *Heinrich v. Harclay* disputierten und an einem andern Tage zugleich mit *Hugo* auch *Harclay* determinierte, so daß *Hugo* nur seine Ordensbrüder als Zuhörer hatte[1]). Die Frage bleibt offen: gilt dies auch für die einfache Disputation und vor allem gilt es für die Zeit, da *Thomas* und *Bonaventura* disputierten?

## Nachtrag

Die oben S. 489 bei der Hs. 308 (172) von Münster erwähnten Fragen auf f. 113$^r$—124$^v$, die keine Titel tragen, sind nach einer freundlichen Mitteilung von Prof. *Grabmann* dem ersten Teil der Summa des hl. *Thomas* entnommen. Es handelt sich um I q. 50 a. 1 — q. 85 a. 2. Ob dieser Teil vollständig ist, kann ich zur Zeit nicht nachprüfen.

Der von *Echard* angeführte Cod. 50 von St. Viktor (vgl. Thomas von Sutton 234), ist Cod. 14550 der Pariser Nationalbibliothek, wie ich nachträglich aus den Notizen von Se. Em. Kardinal *Ehrle* erschließen konnte. Der Traktat steht nach *Echard* auf ff. 284–316.

Es ist endlich noch eine Bemerkung inbetreff des Verfassers der drei ersten Bücher des Cod. Ross. IX 121 (jetzt Cod. 431) notwendig. In der Revue des Sciences Philos. et Théol. 12 (1923) 240—243 macht *G. Théry* nach Recht und Pflicht des Rezensenten eine Reihe von Ausstellungen, die er in dem Urteil zusammenfaßt: „Ce qui manque c'est avec l'intelligence exacte des textes doctrinaux et historiques, une méthode rigoureuse et sûre". Leider ist

[1]) *H. Rashdall*, The Friars Preachers and the University, in Collectanea 2 (Oxfordis 1890) Hft. 140: Oxord Society Bd. 16.

dem Rezensenten ein eigenes Mißgeschick begegnet. Die Proben, die er zur Begründung seines Urteils vorbringt — nur über diese kann ich etwas sagen — beruhen sämtlich auf Mißverständnissen meines Textes oder meiner Absicht. Da jedoch nur eine Ausstellung unmittelbar den literarischen Nachlaß *Suttons*, auf dessen Bestimmung es mir vor allem ankam, betrifft, so kann ich mich hier mit der Antwort auf diesen Punkt begnügen.

Um zu beweisen, daß *Sutton* der Verfasser der drei ersten Bücher des Rossianus ist, schließe ich nach *Théry* folgendermaßen: In der Quaestio disputata: „Utrum Deum esse sit per se notum" antwortet *Sutton* mit der Distinktion notum quoad se [lies Italica] notum per se secundum se] und quoad nos und bringt dabei einen Text aus aus der Physik des Aristoteles. Nun macht der anonyme Verfasser des Rossianus bei der gleichen Frage, gestützt auf den gleichen Text, die gleiche Distinktion. Also hatte dieser jene Quaestio disputata vor Augen, er ist also kein anderer als *Thomas Sutton*. Das ist allerdings eine wirklich schwache Methode der Identifikation, wie *Théry* mit Recht bemerkt. Sie hat aber auch nichts mit dem vorgebrachten Beweis zu tun, wie schon die bei der Zitation von *Théry* ausgelassenen Worte „bei seinem Verweis" und der Satz: „Es wird also behauptet, daß die Einteilung per se notum secundum se et quoad nos anderen Ortes näher begründet sei", hätten lehren können.

Zur Klarstellung hebe ich das eigentliche Beweismoment noch einmal hervor: Der Anonymus verteidigt gegen *Couton* oder im Grunde gegen *Skotus*, der hier mit seiner Geistesschärfe beim hl. *Thomas* eine gewisse Unklarheit gefunden hatte, die Berechtigung der Distinktion notum per se secundum se und quoad nos — schon das erste Glied ist zu beachten, da diese Fassung weder bei *Thomas* (soviel ich sehe, nur Summa I q. 2 a. 1) noch bei *Skotus* oder *Sutton* die gewöhnliche ist. — Bei dieser Verteidigung der Distinktion sagt der Anonymus: „Hec distinccio ... non est abicienda, precipue cum recta racio cogat proprie ‚utrumque membrum distinccionis', ut alibi est declaratum". Gerade vorher hat er den Philosophen in principio phisicorum angeführt. Er verweist also selbst darauf, daß er die Frage schon anderen Ortes behandelt habe. — Das „ut alibi declaratum est" auf die Schrift eines anderen Verfassers zu beziehen, wäre völlig gegen den Zusammenhang und auch gegen den Sprachgebrauch scholastischer Autoren. — Dabei hebt er hervor, daß an der betreffenden Stelle die Berechtigung eines jeden Gliedes begründet sei. Nun aber findet sich in der entsprechenden Quaestio disputata, die unzweifelhaftes Eigentum *Suttons* ist, eine ein-

gehende Begründung eines jeden Gliedes dieser Distinktion. Die Erklärung der Termini geht in Vat. Ottob. 1126 von f. 18ra bis f. 19ra, die eigentliche Begründung beginnt f. 18rb. — Dabei verwendet *Sutton* den Ausdruck „per se notum secundum se" und verweist auf den Philosophen „in principio phisicorum". Es wäre gut gewesen, auch noch den Wortlaut der unmittelbar an den mitgeteilten Text sich anschließenden Stelle anzuführen: „et hoc est unum membrum distinccionis ex premissis et eodem modo potest probari aliud membrum distinccionis... habeo propositum scilicet alterum membrum distinccionis... Oportet igitur ponere istam distinccionem proposicionum, quod quedam sunt per se note et secundum se et non quoad nos et quedam sunt per se note secundum se et quoad nos".

Ich glaube deshalb auch heute noch sagen zu dürfen: Dieselbe Unterscheidung und Begründung, die gleichen Stellen aus Aristoteles: das alles zeigt klar, daß der Verfasser diese Erörterung bei seinem Verweis vor Augen hatte.

Was das methodische Prinzip angeht, das *Théry* bei dieser Gelegenheit aufstellt, so dürfte es in seiner Ausschließlichkeit wohl kaum den Beifall der Historiker finden. Er sagt: Il eût fallu prendre une solution spéciale, propre à *Thomas de Sutton* et faire porter la comparaison sur ce point, sinon il est impossible de conclure, même avec une simple probabilité. In unserem Fall liegt keine eigene Lösung vor, sondern nur eine eigene Form der Begründung. Und dennoch können wir mit historischer Gewißheit schließen. An anderem Orte hoffe ich zeigen zu können, wie man selbst aus reinen Stilkriterien nachweisen kann, daß *Wilhelm von Moerbeke* Autor verschiedener Aristotelesübersetzungen ist.

Übrigens ließe sich auch für die 3 ersten Bücher des Rossianus ein Echtheitsbeweis aus der Lehre über die Passivität des Intellekts formen, der den Anforderungen *Théry*s entspräche. Indessen halte ich dies nach dem oben angeführten Beweis für unnötig. Es scheint mir auch so erwiesen, daß *Thomas Sutton* Verfasser der Fragen des Rossianus ist.

Rom. Franz Pelster S. J.

**Die Marien und salbenden Frauen bei Ephraem.** *U. Holzmeister* hat in seiner gründlichen und allseitigen Untersuchung „Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung" (in dieser Zeitschr. 46 [1922] 402—422, 556—584) auch der Tatsache Erwähnung getan, daß Ephraem in seinem Evangelienkommentar die Worte Noli me tangere, Jo 20,17 (Ev. conc. expos. 270) an Maria die Mutter des Herrn gerichtet sein läßt. Denn er beruft sich auf das

Wort Jesu Jo 19,26, Mulier ecce filius tuus. Und schon vorher (269) hat er mit Jo 20,17 die Stelle Lk 2,35 verbunden. Diese Deutung, für die *Holzmeister* noch andere Belege aus alter Zeit beifügt, ist im Diatessaronkommentar von Anfang an festgehalten. Sie begegnet schon bei der Erklärung von Lk 2,35 (S. 29), wo wir lesen: Pertransibit gladius, i.e. tu dubitabis, quia scilicet credidit, eum esse hortulanum. Sie kehrt wieder Jo 2,4 (S. 54): Post victoriam ab eo de inferis reportatam cum mater eum videret, qua mater eum amplexari voluit. Auch die Kreuzesworte Christi sind dort erwähnt: Mulier ecce filius tuus... ecce mater tua, quibus verbis iterum eam prohibuit, ne ad ipsum proprius accederet, quia dixit: exinde Joannes est filius tuus.

*Holzmeister* hat auch auf den Sermo ad nocturnum resurrectionis hingewiesen, in dem einiges auf die Gottesmutter bezogen wird, so daß man versucht sein könnte, trotz der Erwähnung Magdalenas im Anfang den ganzen Abschnitt auf die Gottesmutter zu deuten (*Lamy* 1, 531—544, auch 527. 533). In dem vorhergehenden Sermo VI in hebdomadam Sanctam (n. 25, S. 521) findet sich eine beachtenswerte Aussage. Ephraem erinnert an die Vorhersagung Christi und das Versprechen, er werde sich den Seinigen in Galiläa offenbaren. „Si iuxta verbum suum resurgat, in Galilaeam se iturum dixit, ad Nazareth revertetur suam resurrectionem manifestaturus fratribus et matri". Dieselbe Äußerung kehrt in dem folgenden Sermo (n. 5 S. 543) wieder, wo Ephraem sagt: „cogitabant apostoli, ut in Galilaeam pergerent eum in Nazareth visuri, in qua resurrectionem suam fratribus ostensurus erat".

Woher diese Nachricht stammen mag? Sie hat nichts gemeinsam mit dem dritten Stück der (valentinianischen?) koptischen Schrift „Sophia Jesu Christi", in der von 12 Jüngern, 7 Frauen, den Jüngerinnen, gesagt wird, daß sie sich nach dem Berg begeben, um dort den Auferstandenen zu schauen. Da ist von Nazareth und der Mutter nicht die Rede (*Hennecke*, Neutestamentl. Apokryphen 43 f). Auch das andere Stück bei *Hennecke* 74 kommt nicht in Betracht, ebensowenig die Epistula Apostolorum.

Zu den *Ephraem*stellen über die Sünderin Lk 7 und Maria von Bethanien (*Holzmeister* S. 409 f, 412 f, 421, 568, 517 f, 581) ließe sich noch bemerken, daß *Ephraem* zwischen der Frau unterscheidet, die dem Herrn die Füße salbt und der andern, die ihm das Haupt salbt. Sowohl im Hymnus XIV azymorum (*Lamy* I 601), vielleicht auch XV (I 609), und anderswo. Im Evangelienkommentar scheint zu Lk 10, 38 ff (S. 98) die Unterscheidung zwischen der Sünderin und Maria von Bethanien ausgesprochen

zu sein. Venit Maria et sedit ad pedes Jesu . . . ad pedes eius sedit, qui et mulieri peccatrici veniam dederant peccatorum. Der armenische Text (S. 90) hat genau diesen Wortlaut. *Holzmeisters* Frage, ob die Übersetzung richtig ist, muß bejahend beantwortet werden, qui = illi qui („ajnq or") dederant („etun"); bezieht sich auf „Füße".

Aus der Unterscheidung zwischen der Frau, die dem Herrn die Füße, und der, die ihm das Haupt salbt, ergibt sich wohl auch die Frage, ob *Ephraem* mit andern Erklärern die von Mt 26,7 und Mr 14,3 berichtete Salbung von dem Jo 12,3 erzählten Vorgang unterscheidet. — Vielleicht darf zu den von *Holzmeister* angeführten Belegen aus *Ephraem* noch Carmina Nisibena 60,1—9 erwähnt werden (S. 115 f, 201), in dem immer wieder die Sünderin genannt ist, ohne daß eine Anspielung auf Maria Magdalena oder Maria von Bethanien zu erkennen wäre.

Die Entscheidung über *Ephraems* Meinung ist dadurch erschwert, daß die Untersuchungen über die Echtheit der ihm zugeschriebenen Schriften noch nicht abgeschlossen sind und daß wir noch keinen kritisch gesicherten Text der als echt anerkannten Stücke besitzen. Denn man gewinnt stark den Eindruck, daß an dem Text gearbeitet, manches überarbeitet und erweitert worden ist. Endlich muß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß *Ephraem* sich nicht immer treu geblieben ist.

Valkenburg. A. Merk S. J.

Vom wichtigen Quellenwerke: **„Monumenta Historica Societatis Jesu"**, über welches wiederholt hier berichtet wurde (38 [1914] 208 und 46 [1922] 98—103) sind inzwischen 2 neue Bände erschienen. Von den „Literae quadrimestres" ist der 5. Band vollendet (Preis aller 5: Pesetas 96.50); von der Abteilung „Ribadeneira" der zweite (P. Petri de Ribadeneira confessiones, epistolae aliaque scripta inedita II. VIII, 552. Pes. 20.—). Die mustergültig Kollektion umfaßt gegenwärtig 60 Bände, welche zum Preise von Pes. 1100.— bei der Administration (Madrid, Apartado 106) zu beziehen sind.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

# Abhandlungen

## Perichoresis, circumincessio, circuminsessio

Eine terminologische Untersuchung

Von **August Deneffe** S. J.—Valkenburg (Holland)

An zwei Stellen ist in der dogmatischen Theologie von der Perichorese die Rede, in der Lehre von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und in der Christologie. Die trinitarische Perichorese besteht darin, daß die drei göttlichen Personen auf Grund der Einheit der göttlichen Natur ineinander sind: circuminsessio; oder wenn man die innergöttlichen Ausgänge mit hineinbezieht, darin, daß Vater, Sohn und Hl. Geist auf Grund der Mitteilungen der einen göttlichen Natur in einander eingehen, sich durchdringen: circumincessio. Die maßgebenden Schrifttexte sind die Worte Christi: „Der Vater in mir und ich im Vater" (Jo 10,38), „Ich im Vater und der Vater in mir" (Jo 14,19 f). Die christologische Perichorese ist das Ineinandersein der beiden zur Einheit der göttlichen Person verbundenen Naturen Christi.

Die Theologen bringen nicht selten im Eingang ihrer diesbezüglichen Ausführungen, wenigstens in der Trinitätslehre, auch einige terminologische Bemerkungen, z. B.: „Doctrina frequens apud ss. Patres et theologos de hac habitudine, quam Graeci περιχώρησιν, vetustiores Scholastici ut *S. Bonaventura* . . . aliquando circumincessionem, vel *Aureolus* circumcessionem, recentiores circuminsessionem appellarunt, non est aliud, quam declaratio veritatis ab ipso Christo Domino totidem verbis expressae". So Kardinal

*Franzelin*[1]). Ähnlich *Jos. Kleutgen*[2]): „Eam Patres graeci περιχώρησις vel ἐνύπαρξις, latini theologi veteres circumincessionem, recentiores circuminsessionem vocaverunt, illis ni fallor, vitae, his essentiae communionem magis spectantibus". *Laurentius Janssens*[3]) fügt zu den Graeci noch ein passim hinzu: „Quam Graeci passim περιχώρησιν vocant".

Die vorliegende Arbeit will den Sprachgebrauch bezüglich dieser 3 Worte näher untersuchen und so dazu beitragen, daß die dogmatische Theologie auch in derartigen terminologischen Angaben an Bestimmtheit und vielleicht auch an Genauigkeit zunehme.

Für das griechische Wort hat bereits *Petavius* († 1652) aus den wenigen Kirchenvätern, die es überhaupt verwenden, eine kaum zu überbietende Stellensammlung vorgelegt; ergänzt wird dieselbe hier durch eine stärkere Berücksichtigung des nichtpatristischen Schrifttums, durch ein vollständiges Verzeichnis der Stellen aus der Fides orthodoxa des hl. *Joh. Damascenus* und durch eine Stelle aus dem hl. *Nicephorus*. Bezüglich der lateinischen Ausdrücke waren nennenswerte Vorarbeiten nicht da.

## I. Perichoresis

Es sollen folgende Fragen beantwortet werden: 1. Wie steht es mit dem Gebrauch des Hauptwortes und 2. des entsprechenden Zeitwortes im nichtchristlichen griechischen Schrifttum? 3. Wie bei christlichen griechischen Schriftstellern in nicht streng theologischen Gedanken? 4. Wann und von wem wird das Wort auf die zwei Naturen in Christo, 5. wann und von wem auf die drei göttlichen Personen angewandt? Die lateinische Übersetzung des Wortes wird im II. Teil behandelt.

1. Das Hauptwort περιχώρησις kommt im gesamten nichtchristlichen griechischen Schrifttum nur bei einem einzigen Schriftsteller, allerdings gleich mehreremale vor, nämlich beim Philosophen *Anaxagoras* im

[1]) De Deo trino, Romae 1875², 225; thes. 14.
[2]) De ipso Deo, Ratisbonae 1881 n. 1089 p. 695.
[3]) De Deo trino, Friburgi 1900 p. 785.

5. Jahrh. v. Chr. Es bedeutet bei ihm die drehende Bewegung, die der Nous dem Stoffe mitteilt[1]). *Diels* übersetzt es mit „Wirbelbewegung, Wirbel". Das Griechisch-Englische Lexikon von *Liddell-Scott* gibt rotation. Wir könnten im Deutschen sagen: Das Rundgehen.

2. Das Zeitwort ist nicht gerade so selten; es findet sich außer bei *Anaxagoras* auch bei *Herodot* und *Aristophanes*, sowie bei Schriftstellern des 1. bis 3. Jahrh. n. Chr. Es bedeutet 1) übergehen von einem zum andern, im Wechsel oder im Fortschreiten vom einen zum andern gelangen.

So heißt es: Die Herrschaft soll von Kyrus auf Darius übergehen: περιχωρέοι ἐς Δαρεῖον[2]). Ähnlich bei *Pausanias* im 2. Jahrh. n. Chr.[3]): Die Regierung ging auf den Sohn über: περιεχώρησεν ἡ δυναστεία. Oder: Der Zorn des Senates geht von Milo auf etwas anderes über: *Dio Cassius*[4]). Neben ἀμείβομαι, abwechseln, setzt es *Lukian* (2. Jahrh. n. Chr.)[5]): „Auf und ab gehend und wechselnd im Spiel der Weltzeit" ἄνω κάτω περιχωρέοντα καὶ ἀμνειβόμενα.

Es bedeutet 2) herumgehen, „rund gehen"; αὖθις σὺ περιχώρει, „Mach deinen Umgang wieder mit mit dem Weihekrug"[6]); durchwandern bedeutet es bei *Diogenes Laërtes* 1,44, im 3. Jahrh. n. Chr.: περιχωρέομεν τήν τε Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἀσίαν. Bei *Plutarch*[7]) heißt es von drei Feldherrn, daß sie sich mit drei Heeren im Kreise um den Feind herumlegten: κύκλῳ περιχωροῦντες. Derselbe Schriftsteller gebraucht[8]) das Wort ἀντιπεριχωρεῖν von einer militärischen Bewegung. Das Lexikon von *Hesychius* aus dem 4. Jahrh. n. Chr. hat die Bemerkung: περιχωρεῖ· συμμίσγεται.

---

[1]) *Herm. Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker I[3] 1906. Anaxagoras, Fragment 12 u. 13; nach anderer Zählung 8. 9. 13. 18; S. 318,17; 319,2. 5; 320,1.

[2]) *Herodot* 1,210.

[3]) Descriptio Graeciae 10, 2, 7 ed. Teubner III p. 104, 22. 23.

[4]) Historia Romana 40, 49, 5.

[5]) Vitarum auctio 14; ed. Teubner I p. 237, 8.

[6]) *Aristophanes*, Aves 958.

[7]) *Pompeius* 7; ed. Teubner III p. 193, 25.

[8]) *Agesilaus* 39; III p. 196, 33.

3. In der Septuaginta und dem Neuen Testament kommt das Wort nicht vor; wohl findet sich oft das verwandte ἡ περίχωρος, die Umgegend, z. B. Gen 13,11. 12; Mt 3,5; 14,35. Daß der Ausdruck bei den apostolischen Vätern und bei *Justinus* nicht steht, dafür bürgen die Indices von *Goodspeed*. Auch sucht man es vergebens in den Wörterverzeichnissen zu *Origenes*, *Methodius*, *Eusebius*. Sicher ist es nicht bei *Athanasius*[1]). *Gregor von Nazianz* gebraucht den Ausdruck, um die Aufeinanderfolge, das Ineinanderübergehen, den Wechsel von Tod und Leben zu bezeichnen: „Vita quippe et mors, etsi inter se dissidere videantur, inter se tamen quodammodo immeant atque altera in alterius locum subit": εἰς ἄλληλα περιχωρεῖ πως καὶ ἀντικαθίσταται[2]). In derselben Bedeutung verwendet er es noch an einer Stelle[3]): „Alles, das Unangenehme und das Angenehme, erzeugt schließlich Überdruß; das eine geht in das andere über und ändert sich, πάντα εἰς ἄλληλα περιχωρεῖ καὶ περιτρέπεται, cum cuncta inter se vicissim immeent et convertantur"[4]). *Maximus der Bekenner* († 655)[5]) sagt: „Das Werden kommt allem zu, was im Entstehen und Vergehen begriffen ist, wie auch allem, was in einander übergeht, wie Nacht und Tag, Sommer und Frühling": καὶ ὅσα κατὰ ἀντιπεριχώρησιν, quae sibi invicem succedunt. Ein weiteres Beispiel aus demselben Schriftsteller ist gleich unter n. 4 zu behandeln.

4. Von den zwei Naturen in Christo gebraucht das Wort zuerst der eben genannte hl. *Gregor v. Nazianz*, und zwar in dem für die Christologie so bedeutungsvollen Brief an Kledonius. Er sagt: Stellen der Hl. Schrift, wie:

---

[1]) P. *Guido Müller S. J.* in Feldkirch, der handschriftlich einen vollständigen Index zu Athanasius bereit hat, teilte mir diesen Befund mit.

[2]) Oratio 18, 42; MG 35,1041 A.

[3]) Oratio 22, 4 De pace; MG 35,1136 B.

[4]) Beide Stellen sind angeführt bei *Petavius*, De Trinitate 4, 16, 4, aber nach der alten Zählung der Reden, nämlich 19 u. 14, und ohne Kapitelangabe; derselbe verweist auch auf die folgende Stelle.

[5]) In librum de divinis Nominibus [Ps.-Dionisii] Scholia 5, 8; MG 4,328 A.

Durch Christus sei alles gemacht worden (Jo 1,3) und Christus wohne in euren Herzen (Eph 3,17), seien nicht nach dem „Phänomenon", sondern nach dem „Nooumenon" ausgesagt, nicht nach der sichtbaren menschlichen, sondern nach der unsichtbaren göttlichen Natur Christi; und doch sei die Aussage von dem Subjekt Christus berechtigt, „da sowohl die Naturen als auch dem entsprechend die Benennungen sich vermischen [natürlich nicht im monophysitischen Sinne] und wegen der innigen Verbindung sich durchdringen, beziehungsweise miteinander abwechseln": κιρναμένων ὥσπερ τῶν φύσεων, οὕτω δὴ καὶ τῶν κλήσεων, καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας[1]).

Es ist nicht leicht, einen deutschen Ausdruck zu finden, der sowohl auf die Benennungen als auch auf die Naturen paßt. Die Benennungen wechseln, d. h. man kann die Person Christi nach der menschlichen und nach der göttlichen Natur bezeichnen: dieser Mensch, Gottes Sohn, der wahre Gott. Und in jedem dieser Fälle kann man die Aussagen von beiden Naturen hernehmen; daher: dieser Mensch ist von Ewigkeit — aber nicht der Menschheit nach; Gott ist für uns gestorben — aber nicht seiner Gottheit nach. Die Naturen sind innig vereinigt, die menschliche Natur ist hypostatisch verbunden mit dem göttlichen Wort und demnach mit der Gottheit. Aber die Naturen wechseln nicht, sondern unser Denken und Reden wendet sich bald der einen, bald der andern zu, und zwar so, daß Menschliches von Gott und Göttliches vom Menschen ausgesagt wird.

Eines scheint mir sicher: *Gregor v. Nazianz* wollte mit seinem περιχωρεῖν weder einen neuen theologischen Fachausdruck in die Christologie einführen noch auch einen bereits bestehenden Fachausdruck gebrauchen. Er verwendet das Wort ganz unbefangen neben und fast ganz gleichbedeutend mit κιρνᾶσθαι, sich vermischen.

Wenn von dem hl. *Maximus dem Bekenner* († 662) gesagt wird, daß auch er[2]), wo er von den beiden Naturen und Tätigkeiten Christi spricht, ausdrücklich die Perichorese lehre, so ist dies dahin zu verstehen, daß er nicht unmittelbar von den zwei Naturen in Christus die

[1]) Ep. 101,6; MG 37,181 C.

[2]) Disputatio cum Pyrrho; MG 91,337 C.

Perichorese behauptet, sondern von zwei Sachen, die er zu einem Vergleich heranzieht, und zwar zu einem Vergleich, der die Eigenart der Tätigkeit Christi beleuchten soll. Der monothelētisch irrende *Pyrrho* hatte ihm vorgehalten, wer zweierlei Tätigkeiten in Christo behaupte, müsse mit Nestorius zwei Personen in Christo annehmen[1]). Der hl. *Maximus* antwortete ihm unter anderm, auch wir könnten zu gleicher Zeit verschiedene Tätigkeiten ausüben, z. B. Umhergehen und Nachdenken, und doch seien keine zwei Personen in uns. Es genügt hierfür, so will er sagen, daß wir zwei verschiedene Tätigkeitsgründe, einen körperlichen und einen geistigen, in einer Person vereinigen. Desgleichen könnten wir eine Tätigkeit ausüben, die zwei Seiten oder zwei Teile hat, und doch folge weder aus dieser Zweiheit eine Zweiheit der Person noch aus der festen Einheit eine Vermischung der Naturen (Seele und Leib). Als Beispiel führt er die gesprochene Rede an; sie hat zwei Seiten: das sinnfällig wahrnehmbare Wort und seine geistig erfaßbare Bedeutung. Und von diesen beiden Dingen: Wort und Sinn des Wortes, sagt er: wir sehen ihr gänzliches Ineinandersein, Sichdurchdringen, τὴν αὐτῶν δι' ὅλου εἰς ἄλληλα περιχώρησιν. Es ist hier seit 11 Jahrhunderten wohl das erstemal, daß das Hauptwort περιχώρησις wieder bei einem griechischen Schriftsteller erscheint.

Beim hl. *Johannes Damascenus* († um 750) ist das Wort περιχώρησις ein theologischer Fachausdruck in der Trinitätslehre und in der Christologie. Ja, auf die zwei Naturen in Christo wendet er, wenigstens in seinem Werk De fide orthodoxa das Wort noch öfter an als auf die hlst. Dreifaltigkeit[2]).

---

[1]) MG 91,336 D.

[2]) Christologisch gebraucht er das Wort: De fide orthodoxa 3,3; MG 94,993 D. — 3,4; 1000 A. — 3,5; 1001 A. — 3,7; 1012 C. — 3,8; 1013 B. 1016 C. — 3,15; 1052 A. — 3,17; 1069 A. 3,19; 1077 B. — 4,18; 1184 CD. — Das Hauptwort steht 3,3. 4. 7. 8 (1013) 15. 17; 4,18; an letzter Stelle viermal, dazu zweimal das Zeitwort. — In der Rede De imaginibus 1,21; M 94,1253 B steht παραχώρησις; vermut-

In der Christologie des Damasceners bedeutet das Wort das gegenseitige, aber nicht von beiden Seiten gleichartige Sichdurchdringen der beiden Naturen, das die Grundlage der communicatio idiomatum bildet und die hypostatische Union einschließt. Lateinisch etwa: duarum Christi naturarum hypostatice unitarum inter sese permeatio inaequaliter mutua, fundans communicationem idiomatum. Es bedeutet, sagen wir, a) eine gegenseitige Durchdringung. Dafür spricht die Verbindung mit διά: die göttliche Natur dringt durch das Fleisch, περιχωροῦσα διὰ τῆς σαρκός (4,18); ferner das zur Erklärung der Perichorese gebrauchte διήκει (3,7), endlich der Vergleich mit dem glühenden Eisen, das ja vom Feuer durchdrungen wird: „die gegenseitige Perichorese der Naturen, wie wir auch von dem Glühendsein des Eisens reden" (3,17). Das „gegenseitig" wird bald durch εἰς ἄλληλα (3,3. 4. 19) bezw. εἰς ἀλλήλας (4,18), bald durch ἐν ἀλλήλαις (3,5. 17) ausgedrückt. Es könnte befremdend erscheinen, daß perichoresis ein Durchdringen bedeuten soll, da doch die Vorsilbe περί eher auf ein Herumgehen oder ein Umfassen hinweist; tatsächlich ist das „Herumgehen" auch die ursprüngliche Bedeutung. Aber es ist vielleicht zu beachten, daß περί auch einfachhin eine Steigerung bezeichnen und „sehr" oder „durchaus" bedeuten kann, z. B. περικαλλές = per pulchrum; und in Zusammensetzungen kann es auch ein „Hindurchgehen" besagen, z. B. περιπείρω, durchbohren[1]).

b) Die Durchdringung ist nach dem hl. Lehrer nicht von beiden Seiten gleichartig:

„Wir wissen, daß von der göttlichen Natur aus die Perichoresis zustande gekommen ist. Denn diese erstreckt sich durch alles hindurch, wie sie will, und durchdringt es; durch sie aber geht nichts; und sie teilt von ihren eigenen glorreichen Eigenschaften dem Fleische mit, bleibt aber selbst leidlos und unteilhaft der Leiden des Fleisches.

---

lich ist auch hier περιχώρησις zu lesen. — Contra Jacobitas 52: M 94,1461 C (*Rouët*, Enchiridion n. 2380) Hauptwort und Zeitwort. — De natura composita contra Acephalos 4: M 95,119 A.

[1]) *É. Boisacq*, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg u. Paris 1916, 700. 702 s. v. περ und περί πέρι.

Denn wenn die Sonne, während sie uns ihre Wirkungen mitteilt, von den unsern unberührt bleibt, wieviel mehr der Schöpfer und Herr der Sonne" (3,7). Ähnlich Contra Jacobitas 52 (1461 CD): „Die Perichoresis kommt von der Gottheit aus zustande. Denn diese teilt dem Fleische von ihrer eigenen Glorie und Herrlichkeit mit, ohne daß sie selbst an den Leiden des Fleisches teil hat . . Denn wie das Eisen feurig, das Feuer aber nicht eisern wird, und wie das Fleisch beseelt wird, ohne daß die Seele fleischlich wird, so vergöttlicht die göttliche Natur das Fleisch, ohne selbst fleischlich zu werden". Damit soll die Gegenseitigkeit der Durchdringung nicht geleugnet werden. Denn in De fide orth. 4,18 heißt es: „Die Perichoresis ist nicht vom Fleische, sondern von der Gottheit her zustande gekommen; denn es ist unmöglich, daß das Fleisch durch die Gottheit dringe. Nachdem aber einmal die Gottheit durch das Fleisch hindurchgedrungen war, verlieh sie auch dem Fleische inbezug auf sie die unaussprechliche Perichorese, die wir ja Vereinigung nennen".

c) Die Perichorese ist eine Grundlage der communicatio idiomatum, der ἀντίδοσις, der gegenseitigen „Mitteilung und Austauschung" der Eigentümlichkeiten der Einzelnaturen[1]). In diesem Zusammenhang erschien περιχωρεῖν bei *Gregor v. Nazianz*, und wo *Johannes Dam.* zum erstenmal in der Fides orthodoxa die Perichorese der zwei Naturen Christi erwähnt, geschieht es mit Bezug auf die communicatio idiomatum.

„Zu eigen besitzt das Wort die menschlichen Eigentümlichkeiten; denn sein ist, was seines heiligen Fleisches ist; und es teilt dem Fleische von dem Eigenen mit nach der Weise des Austausches, wegen der gegenseitigen Perichorese der Teile (διὰ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν μερῶν περιχώρησιν) und wegen der hypostatischen Vereinigung und weil es ein und derselbe war, der sowohl das Göttliche als das Menschliche ‚wirkte in beiden Formen unter gegenseitiger Gemeinschaft'[2]). Deshalb heißt es ja auch, daß der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden sei" (3,3; 993 D sq.). „Das ist die Weise der Antidosis (des Austausches, der Mitteilung), da eine jede der beiden Naturen der andern das Eigene mitteilt wegen der Dieselbigkeit der Person und wegen der gegenseitigen Perichorese" (3,4; 1000 A).

d) Da die Durchdringung ihrem Begriff nach wenigstens eine gewisse Vereinigung, ein Zusammensein, besagt, kann es nicht wundernehmen, daß der Damas-

[1]) Vgl. *F. Diekamp*, Dogmatik II[2] 228.

[2]) *Leo M.*, ep. 28,4; ML 54,767 AB.

zener sie auch einfachhin Vereinigung nennt: ἣν καὶ ἕνωσιν λέγομεν (4,18; 1184D). Auch setzt er sie oft (3,3. 4. 8. 17; 4,18; C. Aceph. 4) neben die hypostatische Vereinigung. Aber die christologische Perichorese fällt begrifflich nicht einfachhin mit der hypostatischen Union zusammen; sie schließt die hypostatische Union als notwendigen Bestandteil ein, besagt aber etwas mehr, nämlich eben das geheimnisvolle gegenseitige Sichdurchdringen der hypostatisch vereinigten Naturen, das zwar mit der hypostatischen Union gegeben ist, aber eigens hervorgehoben zu werden verdient. Daß der Heilige die hypostatische Union als in den Begriff der christologischen Perichorese eingeschlossen betrachtet, dürfte sich aus der Art ergeben, wie er die Perichorese als Grund der communicatio idiomatum hinstellt. Denn eine Perichorese ohne unio hypostatica würde zur communicatio idiomatum nicht ausreichen; er scheint sie aber als ausreichenden Grund derselben hinzustellen. Er führt[1]) 3 Gründe für die communicatio idiomatum an: die Perichorese, die hypostatische Union, die Dieselbigkeit der Person. Der zweite und dritte Grund sind aber für sich allein ausreichend. Daher wird nach seiner Auffassung auch die Perichorese ausreichen. Das täte sie aber nicht, wenn sie nicht die unio hypostatica einschlösse.

Es ist also ähnlich wie bei der trinitarischen Perichorese. Dieselbe schließt in ihrem Gesamtbegriff die Einheit der Natur ein; und in ähnlicher Weise schließt die christologische die Einheit der Person als Wesensmerkmal in ihrem Begriff ein. Der Damaszener behandelt sie auch ähnlich gerade inbezug auf das Einheitsmerkmal. Er setzt die Einheit der Natur und die trinitarische Perichorese neben einander und stellt beides hin als Grund für das Ungetrenntsein der drei göttlichen Personen: διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς φύσεως καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις ἀσύγχυτον περιχώρησιν[2]), wobei sicher das erstere im zweiten enthalten ist. Wenn er daher 5 Zeilen weiter die ungetrennte Ver-

[1]) De fide orth. 3,3.

[2]) C. Aceph. 4; M 95,117 D.

einigung der zwei Naturen in Christo in ganz paralleler Weise begründet (διά τε τὸ μοναδικὸν τῆς ὑποστάσεως καὶ τὴν ἐν ἀλλήλαις τῶν φύσεων ἀσύ[illegible]τον περιχώρησιν), so hindert jedenfalls nichts, daß auch hier das erstere, die Einheit der Person, als im Begriff des zweiten, der Perichorese der Naturen, enthalten betrachtet wird.

Als ein Vorläufer des Damaszeners in der Behandlung der christologischen Perichorese, der auch neben *Gregor v. Nazianz* Einfluß auf das Wort hatte, dürfte *Nemesius* (um 400 Bischof von Emesa) betrachtet werden. Er sprach bereits davon, daß die göttliche Natur Christi durch alles hindurch dringe, während nichts durch sie dringe; dabei bedient er sich des Wortes χωρεῖν: Ἡ καθαρῶς ἀσώματος φύσις χωρεῖ μὲν ἀκωλύτως διὰ πάντων, δι' αὐτῆς δὲ οὐδέν[1]).

Nach dem hl. *Joh. Damascenus* findet sich die christologische περιχώρησις ausgesprochen bei *Euthymius Zigabenus* († nach 1118): Ἐκ τῆς θείας φύσεως ἡ περιχώρησις etc.[2]). Seine Worte stimmen stark überein mit denen des *Damaszeners*[3]), den er aber dort nicht nennt; „tacito nomine" sagt *Petavius*, De inc. 4, 14, 12.

5. Daß der hl. *Johannes Dam.* das Wort περιχώρησις auch in der Trinitätslehre verwendet, wurde bereits kurz bemerkt[4]). Die Behauptung, *Gregor v. Nazianz* habe bereits den Ausdruck auf die hlste Dreifaltigkeit angewandt[5]), läßt sich nicht belegen. Soviel man weiß, ist der hl. *Johannes v. Damaskus* der erste, der in einem Schriftwerk von der „Perichoresis" der drei göttlichen Personen redet. Die Sache, ihr gegenseitiges Ineinandersein, ist von

[1]) De natura hominis MG 40,606 B. 608 A; zitiert schon bei *Petavius*, De Incarn. 4, 14, 12.

[2]) Panoplia dogmatica 7; MG 130,253 B.

[3]) De fide orth. 2,7; MG 94,1012.

[4]) Das Wort steht trinitarisch in De fide orth. 1,8; M 94, 829 A. — 1,14; 860 B. — 3,5; 1000 B. — 4,18; 1181 B. — De recta sententia 1; 1424 A. — Contra Jacobitas 78; 1476 B. — De natura composita contra Acephalos 4: M 95,118 D. — Überall, außer De fid. 3,5, findet sich das Hauptwort.

[5]) Vgl. *Rauschen-Wittig*, Patrologie[7] 170.

Christus dem Herrn klar ausgesprochen und von den hl. Vätern, z. B. *Athanasius* und *Cyrill v. Alexandrien*, gelehrt und auf die Einzigkeit der göttlichen Natur bei Verschiedenheit der Personen zurückgeführt worden, aber ohne Verwendung des Wortes Perichoresis[1]).

Bei der trinitarischen Perichorese denkt der Damaszener nicht so sehr an ein dynamisches Eingehen der einen Person in die andere, wie es in den innergöttlichen Hervorbringungen und Ausgängen begründet ist, als vielmehr an ihr statisches, ruhendes Ineinandersein. Hierfür spricht 1) der Umstand, daß er an allen Stellen, so weit sie mir bekannt sind — aus De Fide orth. glaube ich alle Stellen angeführt zu haben — ἐν ἀλλήλαις bezw. ἐν ἀλλήλοις sagt, während er bei der christologischen Perichorese bald ἐν, bald εἰς und διά gebraucht. 2) Neben die Perichoresis stellt er, wie es scheint als fast gleichbedeutend, die ἴδρυσις, das Wohnen (4,18; C. Jac. 78), oder die μονὴ καὶ ἴδρυσις, das Verweilen und das Wohnen der Personen in einander (1,14)[2]). Er fügt erklärend bei: „Denn wo sollen sie sein, wenn sie nicht in einander bleiben?“[3]) 3) Er erklärt die Perichorese durch ein ἔχεσθαι ἀλλήλων.

„Ohne Vermischung haben sie die gegenseitige Perichorese, nicht so, daß sie verschmelzen oder sich vermischen, sondern so, daß sie aneinander haften, einander besitzen: ὥστε ἔχεσθαι ἀλλήλων. Denn der Vater ist im Sohn und Geist; und der Geist im Vater und Sohn; und der Vater im Sohn und Geist“ (1,14; das ὥστε ἔχεσθαι auch 1,8).

---

[1]) Stellenangabe bei *Petavius*, De Trin. 4, 16; *Thomassinus* († 1695), Dogmata theologica. De S. Trinitate cap. 28; ed. Paris 1868 V 470 sqq. mit genauen Verweisen nach Migne. — *Cyrill v. Alex.* nennt den Sohn inbezug auf den Vater ἐνυπάρχοντα καὶ συνυπάρχοντα. In Jo c. 10 (Jo 1,18) MG 73,179 C. — *Ignatius M.* nennt Christum τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα (Ad Magn. 7,2). Die lat. Übersetzung bei *Funk* I 237 gibt das χωρήσαντα wieder mit: reversus est.

[2]) Vgl. *Ps.-Dionysius*, De divinis nom. 2,4; MG 3,641 A: ἡ ἐν ἀλλήλαις . . . τῶν ὑποστάσεων μονὴ καὶ ἴδρυσις.

[3]) C. Jacob. 78.

6. Die Perichorese der drei göttlichen Personen leugnet der bewährte Verteidiger der Bilderverehrung, der hl. *Nicephorus* v. Konstantinopel: „Fern sei von uns und abgeschnitten die falsche Lehre (κακοδοξία im Gegensatz zu ὀρθοδοξία) und Raserei des wahnsinnigen Arius. Denn untrennbar ist die genannte Dreifaltigkeit, an Ehre und Ewigkeit nicht geteilt noch auch geschieden, und die erhabenen göttlichen Personen ändern sich nicht und gehen nicht in einander über": οὔτε τῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων μεταπιπτουσῶν καὶ περιχωσουσῶν εἰς ἀλλήλας[1]). Daß die letzten Worte zu übersetzen sind: „in einander übergehen", nicht aber: „einander durchdringen" oder „in einander eingehen", ergibt sich aus dem vorhergehenden Wort: „sich verwandeln" und aus den folgenden Worten: „Sondern bei jeder dieser Personen wird die Ewigkeit [Eigentümlichkeit?] ohne Verwandlung oder Vermischung gewahrt". Daß περιχωρεῖν auch „in einander übergehen" bedeuten kann, ersieht man aus den vorhin (I 3) angeführten Beispielen: Tag und Nacht, Leben und Tod, Sommer und Frühling wechseln, gehen in einander über. Immerhin ist es auffallend, daß die theologische Sprache des *Damaszeners* in Konstantinopel so wenig beachtet wurde.

Es geht also mit dem Worte Perichoresis wie mit vielen andern: sie bedeuten nicht immer dasselbe und je nach der Bedeutung ist ein Ja oder ein Nein am Platze. Die theologische oder philosophische Sprache bietet dafür manche Beispiele.

So kann etwas „sui causa" sein, wenn dies bedeutet: seinetwegen, ἑαυτοῦ ἕνεκα, oder wenn es ergänzt wird zu: causa sui motus[2]). Nichts kann „sui causa" sein, wenn es bedeutet: Ursache seiner selbst. — Der Sohn ist dem Vater ὁμοούσιος, wenn es bedeutet: consubstantialis, unius substantiae; er ist nicht ὁμοούσιος, wenn es bedeutet: compersonalis, unius personae[3]). — Die zwei Naturen in Christo sind ver-

[1]) Ep. ad Leonem III, MG 100,184 CD. Auch bei *Baronius*, Annalen zum J. 821 n. 30, ed. *Theiner*, 13,467 und bei *F. Cavallera*, Thesaurus doctrinae cath. n. 593.

[2]) Vgl. *S. Thom.*, C. Gent. 3, 112,2; S. Theol. 1 q. 8 3 a. 1 ad 3.

[3]) Konzil von Nizäa; *Denzinger* n. 54. — Synode von Antiochien 269; *Hefele*, Konziliengeschichte I² 140.

mischt, wenn die Vermischung nichts anderes besagt als die innige Vereinigung in der hypostatischen Union; „Nascitur homo Deo mixtus“[1]). Ὡ τῆς καινῆς μίξεως[2]). Sie sind aber nicht vermischt in monophysitischem Sinne, so daß sie zu einer Natur „zusammengeschüttet“ wären[3]).

So ist es auch mit Perichoresis. Es besteht die Perichorese der drei göttlichen Personen, wenn sie das bedeutet, was Christus durch die Worte: „Der Vater in mir und ich im Vater“ (Jo 14,11) sagen wollte. Sie besteht nicht, wenn sie etwas bedeutet, wodurch der Unterschied der Personen aufgehoben wird.

## II. Circumincessio

1. Circumincessio ist eine von den vielen lateinischen Übersetzungen des griechischen περιχώρησις. Χωρεῖν bedeutet Raum geben, sei es körperlich oder geistig, sei es ruhend oder durch Fortgehen Platz machend; die sechs Krüge in Kana gaben Raum für oder faßten zwei bis drei Metreten: χωροῦσαι (Jo 2,6); „wer es geistig fassen kann, der fasse es: ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω“ (Mt 19,12); das χωρεῖ Mt 15,17 ist in der Vulg. mit vadit übersetzt; an der Parallelstelle Mk 7,19 liest man εἰς-πορεύεται. „Χωρεῖν valet etiam permeo, penetro“[4]). Στενοχωρεῖν (vgl. 2 Kor 6,12) heißt: engen Raum geben. Συγχωρεῖν heißt concedere, ἀναχωρεῖν (Anachoreten) recedere. So ist es erklärlich, wenn περιχώρησις mit circumcessio wiedergegeben wird; und da „in“ leicht zu Worten der Bewegung hinzutritt, z. B. inambulare, kommt schließlich circumincessio zustande.

Außer dieser gibt es noch eine ganze Reihe anderer Übersetzungen des Wortes, die teils den Begriff des Ruhens, teils den der Bewegung, sei es einer herum-

---

[1]) *Tertullian.*, Apolog. 21; *Rouët*, Enchiridion n. 277.

[2]) *Gregor v. Nazianz*, Or. 38,13; *Rouët* n. 1006; andere Stellen: *Rouët* 605. 606. 705. 1431. Vgl. auch *Thomassinus*, De Incarn. 4, 15, 6 sq. III 514 sqq.

[3]) Konzil von Chalcedon; *Denzinger* 148.

[4]) *Zorell*, Lexikon 629.

gehenden, sei es einer durchdringenden, wiedergeben, teils beides zusammen ausdrücken.

Die hier zunächstfolgenden Wörter sind der von *Johannes Faber Stapulensis* († 1537) herausgegebenen Übersetzung der Fides orthodoxa entnommen: circuitio (1,19; bezw. bei Migne 1,14), permeare (3,7), immeatio (3,7); — immansio (4,19 bezw. 4,18), immanentia (4,19), assessio (3,8); — accessio ac immanentia (3,3), ingressio immansioque (3,17), commeatio et immansio (3,19), immeantia et immansio (4,19). Als eigentlich verfehlt muß discretio (1,11 bezw. 1,8) bezeichnet werden.

Der Benediktinerabt *Jakob Billius* († 1581) vermeidet in seinen Übersetzungen von *Gregor v. Nazianz* und *Joh. Damascenus* ebenfalls das Wort circumincessio; er schreibt: „inter se vicissim commeantibus" (*Greg. Naz.*, ep. 51), immeare (orat. 11 und 19), immeatio, commeare (De fid. orth. 4,18). — Dazu kommen in der Übersetzung der Fides orth. bei Migne G. 94: pervadere 1,8; 3,5, 7. 8. 15), circumvadere (4,18; 1183 D), circuminsessio (1,14). — Ferner concapescere in einer alten Übersetzung des Briefes des hl. *Nicephorus*, der S. 508 angeführt wurde; circumimmeatio steht in der Übersetzung eines Dialogs des hl. *Maximus*[1]), „sibi invicem succedunt" in den Scholien desselben zu *Ps.-Dionysius*[2]).

Allem Anscheine nach sind die lateinischen Übersetzer in Verlegenheit gewesen und *Petavius*[3]) dürfte recht haben, wenn er von dem griechischen Worte sagt: „cuius sane difficilis est interpretatio". Die Schwierigkeit hat 2 Ursachen: einmal die Mehrdeutigkeit der zwei Bestandteile des Wortes, da περι- sowohl circum- als per- und χωρεῖν sowohl capere als cedere und penetrare bedeuten kann, dann aber auch die Schwierigkeit des theologischen Begriffs und der Tiefe der göttlichen Geheimnisse, die wir durch viele menschliche Worte zu beleuchten suchen.

2. Das Wort circumincessio findet sich sicher in der Mitte des 12. Jahrh., und zwar in der von dem Pisaner Juristen („iudex civis Pisanus") *Burgundio* angefertigten, leider noch nicht gedruckten Übersetzung der Fides orthodoxa des hl. *Joh. Damascenus*[4]).

---

[1]) MG 91,338 D.
[2]) MG 4,326 D 327 A.
[3]) De Incarn. 4, 14, 1.
[4]) Die folgenden Stellen verdanke ich dem P. *Franz Pelster S. J.*,

Im ersten Kapitel, in dem das Wort περιχώρησις vorkommt — es ist 1,8 MG 94,829 A — übersetzt *Burgundio*: „Ut habeantur ad invicem, et in ea quæ invicem circumitionem id est incessionem habeant" (f. 233va). Im letzten Kapitel, wo es sich u. zwar siebenmal findet, nämlich 4,18 MG 1181 u. 1184, hat er fortwährend circumincessio bezw. circumincedere (f. 254rb). An einer mittleren Stelle, 3,7 MG 1011 C, steht in der Handschrift (f. 243vb) incircumcedere und circumcessio, das dann von der gleichen Hand zu circumincessio verbessert ist. Danach ist anzunehmen, daß *Burgundio* zuerst noch nach einer Übersetzung von περιχώρησις gesucht hat, um dann endgültig bei circumincessio zu bleiben. Da zudem keine Anzeichen dafür da sind, daß jemand vor ihm den Ausdruck gebraucht hätte, so haben wir Grund, ihn als den Schöpfer des Wortes zu betrachten. Da *Faber Stapulensis* in seiner Übersetzung der Fides orth. das Wort nicht gebraucht (S. 510), da derselbe ferner mit *Burgundio* vielfach übereinstimmt, dachte ich, auch *Burgundio* werde den Ausdruck nicht haben. Aber der Befund der Handschrift zeigte das Gegenteil.

3. Im 13. Jahrh. erscheint das Wort bei den Theologen. Die trinitarische circumincessio ist besonders zu suchen in den Kommentaren zu 1 dist. 19 c. 4 der Sentenzen des *Petrus Lombardus* und zu 1 q. 42 a. 5 der Summa des hl. *Thomas*. Aber weder *Petrus Lombardus* noch der hl. *Thomas von Aquin* gebrauchen unsern Terminus, auch nicht die Form mit s; es genügt ihnen zu sagen: „singula personarum est in singulis", „Filius est in Patre et e converso" und ähnlich. Auch in der Christologie haben sie ihn nicht. Von späteren Theologen, die den Fachausdruck in keiner Form verwenden, können genannt werden: *Joannes Capreolus*, der oft inexistentia[1]) hat, *Caietanus* in seinem Kommentar zur Summa, und, soviel ich fand, die *Salmanticenses*. Sicher ist das Wort beim hl. *Bonaventura*.

Er stellt die Frage: „Quarto quaeritur, utrum in divinis sit aequalitas cum circumincessione". Und antwortet: „Respondeo: Dicendum, quod . . . in divinis est summa et perfecta circum-

---

der sie mir in Rom aus Cod. Vat. lat. 657 saec. 13 ff. 231r—267r herausgeschrieben hat.

[1]) Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis. In 1 d. 19. Edit. Turonibus 1900, II p. 149—152.

incessio. Et haec vocatur circumincessio, qua dicitur, quod unus est in alio et e converso; et haec proprie et perfecte in solo Deo est ... Et patet ratio huius, quia ratio circumincessionis est perfecta unitas essentiae cum distinctione personarum"[1]).

Die christologische circumincessio nennt der seraphische Lehrer nicht, dagegen redet er von einer andern, psychologischen möchte man sagen, nämlich von dem Ineinandersein der Seelenkräfte und der Tugenden; wie die Seelenkräfte trotz ihres Ineinanderseins doch unter einander verschieden sind, so auch die Tugenden und insbesondere die caritas inbezug auf die übrigen Tugenden: „Cum una virtus denominat alteram vel actus unius attribuitur alteri, hoc non est intelligendum fieri propter omnimodam ipsorum habituum indifferentiam, sed propter mutuam circumincessionem et concomitantiam; sicut dicimus de potentiis animae, quod se invicem circumincedunt ... Quia reflexio non tantummodo fit propter omnimodam indivisionem convenientiae, verum etiam propter circumincessionem concomitantiae; ideo non cogimur ponere, nec potentias animae nec habitus, secundum id quod sunt, ab invicem non differre"[2]).

Die christologische circumincessio als Grundlage der communicatio idiomatum erwähnt der sel. *Albert der Große* im Kommentar zum 4. Brief des *Ps.-Dionysius*: „Natura humana secundum quod in se consideratur, est unius rationis in Christo et in aliis; sed secundum quod circumincedunt eam proprietates divinae propter unionem eius, communicant sibi praedicata sua, ita quod id, quod potest dici de homine, possit dici de Deo et e converso, sine confusione naturarum"[3]). Das Wort war also damals auch in der Dominikanerschule nicht ganz unbekannt.

4. *Duns Scotus* hat im Opus Oxoniense die Frage: „Secundo quaeritur de circumincessione personarum divinarum, utrum quaelibet persona sit in alia"[4]); ferner:

---

[1]) In 1 d. 19 p. 1 art. un., q. 4; Quaracchi I 347a. 349a.

[2]) In 3 d. 29 a. 1 q. 1 concl., al. 3; III 591. Ähnlich in 2 d. 27 a. 1 q. 2 concl. ad 5; II 658 b.

[3]) Ad tertium; ed. Paris 1892, 14, 885; p. 887: „tamen [naturae] circumincedunt se".

[4]) In 1 d. 19 q. 2 init.; ed. Paris 1893, X 183; bei *Wadding* V b p. 1025.

„In Patre est Filius per positam circumincessionem“[1]). Aber im Opus Parisiense, den sogenannten Reportata Parisiensia, die, wie man annimmt, von Hörern nachgeschriebene Vorlesungen darstellen, lautet die Frage in der Überschrift[2]): „Utrum personae divinae sint in se invicem per circuminsessionem“. Diese Überschrift ist mit dem Text eng verbunden, denn es folgt sogleich ein „Quod non“, um die scheinbaren Gegengründe einzuleiten. Hat *Scotus* wirklich circuminsessio geschrieben, oder, wenn die Reportata nach Diktat geschrieben sind, hat er diese Form beabsichtigt?

Die Frage ist umso berechtigter, als nach den Untersuchungen von *Franz Pelster*[3]) das Opus Parisiense vor dem Opus Oxoniense verfaßt ist, das erste Buch 1302/03. Auf eine Anfrage bei P. *Pelster* in Rom erhielt ich den Bescheid, daß allerdings im Oxus Oxoniense auch in der Handschrift (Cod. Vat. lat. 876 fol. 103v) die Form mit c stehe, daß sich aber über die Stelle der Reportata Parisiensia einstweilen nichts Sicheres sagen lasse; der Text bei *Wadding* sei ein vollendetes Rätsel.

Der Doctor subtilis hat bei seinen spekulativen Erörterungen über das Ineinandersein der göttlichen Personen einen Gegner im Auge, der im Opus Oxoniense am Rande, im Opus Parisiense auch im Text genannt wird: *Gandavensis*, oder vorher: unus Doctor[4]). Die Scotus-Ausgabe von *Wadding* und nach ihr die Pariser schreibt hier in 2 nicht von *Scotus* stammenden Scholien dem *Heinrich v. Gent* eine eigentümliche Ansicht zu: „Sententia Henrici, unam personam esse in alia non secundum se totam, sed secundum partem, quae etiam est aliquid alterius, id est secundum essentiam,

[1]) Ebda p. 184.

[2]) Reportata Paris., in 1 d. 29 q. 4; t. 22, 240; bei *Wadding* 11, 111.

[3]) Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben. Franziskanische Studien 10 (1923) 10.

[4]) *Scotus*, Opera omnia. Opus Paris., in 1 d. 19 q. 4; 22, 242 sq. — Die aus *Heinrich v. Gent* angeführten Stellen: Quodlibetum 6 q. 5 bezw. q. 1 und Summa a. 1 scheinen nicht zu stimmen. Richtig ist: Summa a. 53 q. 10.

refutatur"[1]). Ähnlich im Opus Oxoniense[2]). Aber der Doctor sollemnis schreibt mit klaren Worten das gerade Gegenteil: „Et ideo dicendum, quod in divinis una persona est in alia non ratione solius essentiae nec ratione solius relationis, sed potius simul ratione utriusque, scilicet substantiae et relationis"[3]). Ferner: „Et hoc modo proprie in divinis una persona habet esse in alia, et tota in tota, sed non per se et primo tota in tota"[4]). Was *Heinrich v. Gent* tut, ist dies, daß er das Wie untersucht, indem er die feine Frage stellt, ob die eine Person ganz in der andern sei per se et primo oder per se et non primo[5]). Und er antwortet, die eine Person sei in der andern zunächst per aliquid sui, nämlich durch ihre Wesenheit, und auf Grund dessen sei sie dann ganz in der andern: „et per illud ipsa habet esse tota in illa per se, licet non primo" (n. 26). Scotus greift das non primo an. Ein anderer hat allerdings das behauptet, was die *Scotus*-Scholien dem *H. von Gent* zuschreiben, nämlich *Durandus*:

„Una persona non potest esse in alia ratione totius constituti ex essentia et relatione, ita quod quaelibet sit continens et contenta ratione totius, potest tamen ratione alterius partis, nec fiat vis in nomine totius et partis, quia sic oportet loqui, licet in divinis non sit proprie totum et pars" (In 1 d. 19 q. 3 n. 4). „Ratione relationis una persona non est in alia" (n. 5). „Restat ergo, quod una persona sit in alia ratione essentiae" (n. 7). — Hiergegen ist festzuhalten: „Totus Pater in Filio et Spiritu Sancto est, et totus Filius in Patre et Spiritu Sancto est, totusque Spiritus Sanctus in Patre et Filio est", wie der hl. *Fulgentius* († 533) sagt[6]), oder, wie das römische Brevier im Hymnus zu den Laudes des Montags singt: „In Patre totus Filius, Et totus in Verbo Pater". Das Konzil von Florenz hat 1441 definiert: „Propter hanc unitatem Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto; Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto" (*Denzinger* n. 704).

---

[1]) *Scotus*, Op. omnia. Ebda p. 241 Schol. I.

[2]) T. 10, 184.

[3]) *Henricus Gand.*, Summa a. 53 q. 10 n. 20; ed. Ferrariae 1663, 3, 867.

[4]) Ebda n. 26 p. 868. [5]) Ebda n. 23 sqq.

[6]) De fide, ad Petrum 1,4; M 65,673; *Rouët* 2261.

Diese Art des Ineinanderseins steht allerdings einzig da und hat, wie das im unergründlichen Trinitätsgeheimnis nicht zu verwundern ist, für uns ihre Denkschwierigkeiten. Schon *Petrus Lombardus* (1 d. 19 cap. 4) führt die Worte des hl. *Hilarius* an[1]): „Affert plerisque obscuritatem sermo Domini cum dicit: Ego in Patre et Pater in me est; et non immerito: natura enim intelligentiae humanae rationem dicti istius non capit... Nec exemplum aliquid rebus divinis comparatio humana praestabit".

Viele Theologen von *Albert*[2]) und *Thomas v. Aquin*[3]) bis *Kleutgen*[4]) weisen auf diese Einzigartigkeit hin, indem sie eine Einwendung aus *Aristoteles* bringen: „Nach *Aristoteles* gibt es 8 Arten des Ineinanderseins[5]); keine dieser Arten paßt auf das Ineinandersein der göttlichen Personen; also ist ein solches unannehmbar". Der hl. *Thomas* antwortet: „Ea, quae in creaturis sunt, non sufficienter repraesentant ea, quae Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum, quos Philos. enumerat, Filius est in Patre" (1 q. 42 a. 5 ad 1). Außer diesen 8 Arten, wie das eine in dem andern sein könne, hat der Stagirite auch noch 2 Arten, wie allenfalls etwas in sich selbst sein könne[6]). Hierbei (a. 33) kommt das πρώτως, primo, vor, das wohl den *Heinrich v. Gent* zu der vorhin erwähnten Spekulation angeregt hat. Vgl. auch *Thomas*, Contra G. 4,9 in fine: „Quum non dicatur proprie unum suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium... Hic autem modus loquendi non competit in divinis, in quibus partes esse non possunt", was auch an die genannte Stelle aus *Aristoteles* anklingt.

5. Im 14. Jahrh. zeigt sich das Wort wieder in der Franziskanerschule. Magister *Petrus de Aquila*, genannt Scotellus († nach 1321) stellt die Frage: „Utrum una persona sit in alia per circumincessionem"[7]).

Beachtenswert ist, daß er *Heinrich v. Gent* wenigstens der Zahl nach richtig anführt: Summa a. 53 q. 10; aber in der Sache beurteilt er ihn nicht richtig, da er ihm die Ansicht zuschreibt, die eine

[1]) De Trinitate 3,1; M 10,76.
[2]) In 1 d. 19 a. 8 n. 1; ed. *Jammy* 1651, 14,321.
[3]) 1 q. 42 a. 5 obi. 1.
[4]) De ipso Deo p. 695 n. 1090.
[5]) Physic. 4,3; ed. *Bekker* p. 210 a. 14 sqq.
[6]) Phys. 4,3; p. 210 a. 25 sqq.
[7]) In 1 d. 19 q. 2; ed. Venetiis 1501.

Person sei nicht ganz in der andern: „Dicit doctor iste duas conclusiones. Prima est, quod una persona non est in alia secundum se totam. Secunda conclusio, quod una persona est in alia secundum partem, quae est aliquid utriusque, puta per essentiam". Zwar deutet er gleich einige Zeilen weiter an, daß nach *Heinrich* der Sohn nicht primo secundum se totum im Vater sei: aber wenn auch der Doctor sollemnis das primo leugnete, so leugnete er doch nicht, daß der Sohn überhaupt ganz im Vater sei.

Ein anderer Franziskanertheologe *Petrus Aureolus* († 1322) führt die erste Perichoresis-Stelle aus der Fides orthodoxa 1,11[1]) an mit dem Worte circumincessio. Er selbst sagt dann weiter: „Ex quo patet, quod causa circumincessionis et inexistentiae mutuae personarum secundum ipsum [Damascenum] non est aliud, quam esse Deitatis, quae impartibilis est [= haberi potest] a tribus"[2]). Derselbe hat aber auch circumcessio[3]), circumsessio[4]), und in den Überschriften[5]) auch circuminsessio; aber hier kann man zweifeln, ob sie von ihm stammen. Gegen *Scotus* bemerkt er, daß die circumsessio oder inexistentia nicht dasselbe sei wie die intima praesentia personarum ad invicem. Denn eine solche könne bestehen ohne die Einheit der Wesenheit. In der Expositio textus (al. 15; p. 465a A) erklärt er die Worte des Magisters: „Infert ex his, ... quod una [sit] immansive et per circumsessionem, hoc est per circularem sessionem, et mutuam mansionem". — Gleichzeitig mit *Aureolus* ist ein anderer Scotusschüler *Franciscus de Mayronis* († 1327 oder 1325)[6]):

„Una persona est in alia per circumincessionem, sicut subsistens in subsistente realiter distincto per mutuam praesentialitatis assistentiam, sicut sibi invicem in Trinitate". Als geeigneter Vergleich erscheint ihm der „modus, quo tres potentiae animae sunt in se invicem et in una essentia radicantur".

---

[1]) Bei Migne 1,8.

[2]) In 1 d. 19 a. 2 al. 5. 6; ed. Romae p. 469 b EF.

[3]) A. 2 al. 2; p. 469 aD.

[4]) A. 1, Opinio *Durandi* 3°; p. 468 bB; Opinio Scoti al. 2; p. 468 b EF.

[5]) A. 2; a. 3.

[6]) In 1 dist. 20 (!) q. 3; Opus „Conflatum".

6. In dem 1427 verfaßten[1]) Tractatus super Magnificat überträgt *Johannes Gerson* das Wort nicht ohne Berechtigung auf die Vereinigung Gottes mit dem Menschen: „Hinc est oratio Christi ad Patrem: ‚ut dilectio, inquit, qua dilexisti me, sit in eis et ego in eis': mira circumincessio!"[2])

Er sieht auch eine circumincessio der heiligmachenden Gnade und der göttlichen Tugenden: „Tanta quippe est connexio omnium virium mentis vel habituum virtuosorum cum habitu gratiae et actu principali eius, quod apparet quaedam circumincessio, velut in Benedicta Trinitate suo modo. Est enim gratia gratum faciens una in trinitate habituum Theologicorum et trina in unitate sua seu radice sicut mens una est in essentia et trina in potentiis"[3]).

Der Franziskaner *Wilhelm Vorilongus* († 1464) behandelt die trinitarische circumincessio ziemlich ausführlich im Anschluß an *Scotus* und mit einer Polemik gegen *Heinrich v. Gent* und *Thomas*.

Außer dem Hauptwort braucht er circumincedunt, circumincessive. „Ad istam circumincessionem concurrit et unitas essentiae et relationes originis; et quaelibet non sufficit per se; igitur ambae simul sufficiunt. Vel detur aliud quod non potest. Ex hoc infero, quod doctor solemnis variavit (!), quando dicit quod tota ratio huius circumincessionis est divina essentia"[4]).

*Dionysius der Kartäuser* († 1471) zitiert in seinem Sentenzenkommentar[5]) den hl. Damascenus: „Damascenus

---

[1]) Vgl. *J. B. Schwab*, Johannes Gerson. Würzburg 1858, 762 A. 4.

[2]) Super Magnificat, tractatus 9, 2ª partitio, ante med. Editio du Pin IV (1706) 470 D. — Im Index dieser Ausgabe steht das Wort nicht; die Feststellung gelang mit Hilfe der Ausgabe Basel 1517, und für die 2 folgenden Stellen mußte noch eine andere Ausgabe, Straßburg 1488 zu Rate gezogen werden. Auf *Gerson* wurde ich aufmerksam durch das Lexikon von Altenstaig.

[3]) Ebda tract. 7, de experimentali unione; t. IV 342 CD. — Eine dritte Stelle findet sich tract. 10, part. 1; 458 C: „Propter continuitatem mutuam et circumincessionem [virtutis motivae et virtutis discretivae] seu coexistentiam".

[4]) Opus super quattuor libros sent. In 1 d, 19. Ed. Lugduni 1498 fol. e II.

[5]) In 1 d. 19 q. 2. Opera omnia, ed. *Tournay* 1902 t. 20, 104 B. 106 D

etiam loquitur, quod quaelibet persona divina est in alia per circumincessionem" — und den hl. *Bonaventura:* „In divinis, inquit, est summa et perfecta circumincessio"[1]): „Divinae personae sunt in se ipsis per omnimodam aequalitatem et circumincessionem, non sicut maius et minus, nec sicut circumscribens et circumscriptum".

Aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. kann *Gabriel Biel* († 1495) namhaft gemacht werden:

„Utrum quaelibet persona sit in alia per circumincessionem ... Tripliciter distingui potest inexistentia. Quaedam est per continentiam, quomodo locatum est in loco. Quaedam per intimam praesentiam cum carentia uniuscuiusque distantiae, sicut angelus est in loco ... Tertio modo per intimam praesentiam cum consubstantialitate ... Et hic modus inexistentiae vocatur per circumincessionem"[2]). Er erklärt auch (Conclus. 2), warum zwischen der Wesenheit und der Person keine circumincessio bestehe: „quia deficit hic realis distinctio, quae est prima condicio ad esse in alio per circumincessionem".

Ein altes Lateinisch-deutsches Wörterbuch, Vocabularius Praedicantium von *Johannes Melber von Beroltzhoffen,* das mir im Wiegendruck vorliegt, hat den Abschnitt: „Circumincessio in divinis: einer Person in der andern ungeteilts Wesen, vel ein Umgang der drien Person: quia pater est in se, in filio et in spiritu sancto. Sic et filius est in se, in patre et spiritu sancto. Sic et spiritus sanctus est in se, in patre et in filio". Der Verfasser scheint nicht Theologe zu sein; sonst hätte er nicht so ohne weiteres gesagt: Pater est in se. Er will vor allem den Hörern der lateinischen Predigten ein Verdeutschungsbuch bieten; man muß daher annehmen, daß das Wort auch auf der Kanzel in lateinischen Predigten vorkam.

7. Das 16.—18. Jahrhundert. Zu Anfang des 16. Jh.s begegnen wir dem Lexicon Theologicum des *Joannes Altenstaig von Mindelhaim*[3]). Unter dem Stichwort cir-

[1]) Vgl. ed. Quaracchi I 349.

[2]) In 1 d. 19 q. 2.

[3]) Die erste Ausgabe erschien 1517; mir liegt die Ausgabe von Antwerpen 1576 vor.

cumincessio führt er einige Stellen aus dem hl. *Bonaventura* und besonders aus dessen Erklärer, dem Franziskaner *Stephan Brulifer* († um 1499) an[1]). In der Erklärung zu 1 dist. 19 q. 4 ist das Wort sehr oft verwendet und die Sache erklärt:

„Quaeritur quarto. Utrum in divinis sit aequalitas cum circumincessione. Hoc est quaerere, utrum Pater sit in Filio circumincessive, et Filius in Patre et Spiritu Sancto. Circumincessio venit a circumincedo, quia incedunt in seinvicem". „Quinta propositio: Totalis causa illius circumincessionis est distinctio realis [personarum] et unitas essentiae divinae numeralis in eisdem. Sexta propositio: Persona divina non est in essentia circumincessive nec e contra; patet, quia non distinguitur realiter ab ea".

Auch in der Folgezeit bevorzugten die Franziskanertheologen diese Wortform. So *Jacobinus Malafossius O. Min. Conv.*: „Pauci theologi examinant praesentem materiam, et expositores propter facilitatem materiae quasi dedignantur exponere. Vorilion tamen de mente doctoris sic diffinit circuninessionem (!). Circuninessio est subsistentis in subsistente realiter distinctio mutua, praesentialitatis assistentia in eadem substantia sibiinvicem intimate"[2]). Ferner *Philippus Faber Faventinus O. Min. Conv.* († 1630), der, ähnlich wie *Scotus*, die Frage untersucht: „An scilicet una persona sit in alia secundum se totam, an vero solum secundum partem, scilicet ratione essentiae, de qua re est tota difficultas"[3]). Desgleichen *Angelus Vulpes a Montepiloso O. Min. Conv.* († 1647)[4]) sowie *Bartholomaeus Mastrius* († 1673): „Patres et Theologi dicunt unam personam esse in alia peculiari quodam modo, Trinitati proprio, quem dicunt per circumincessionem"[5]).

---

[1]) Reportata clarissima in Sancti Bonaventurae Doctoris Seraphici Primum sententiarum, Basileae 1507 fol. 91 d u. 92.

[2]) Super primum Senten. Doctoris Subtilis. Patavii 1560. fol. 232 H.

[3]) Disputationes Theologicae. I edit. 4, Venetiis 1629 p. 266; disp. 44 n. 2.

[4]) Sacrae Theologiae Summa Joannis Duns Scoti. Tomus 3 partis 1. Neapoli 1628 p. 429 sqq.; disp. 69 art. 1—5.

[5]) De Trinitate n. 6.

Im folgenden Jahrh. schreibt der Kapuziner *Thomas ex Charmes* († 1765). „Circumincessio est personarum divinarum intima in se mutuo inexistentia“[1]).

Von den Jesuiten sind hier zu nennen: Der sel. Kardinal *Robert Bellarmin*, der bei der Erklärung der trinitarischen Fachausdrücke über unser Wort sagt[2]): „Circumincessio, Graece περιχώρησις, dicitur illa intima et perfecta inhabitatio unius personae in alia, et e converso“; ferner *Paul Gabriel Antoine S. J.* (1743): „Circum-incessio est mutua inexistentia unius personae in alia“[3]).

Sonst aber ist es richtig, daß vom 16.—18. Jahrh. die Theologen die Form circuminsessio bevorzugen; aber dieselbe ist nicht erst da entstanden, wie es z. T. schon gesagt wurde.

## III. Circuminsessio

1. Dasselbe 13. Jahrh., das den Ausdruck circumincessio in die scholastische Theologie einführte, bringt auch bereits das mit sessio gebildete Wort. Es ist *Heinrich v. Gent* († 1293), der[4]) in der Beantwortung der Frage, ob das göttliche Wort auch eine vernunftlose Natur annehmen könne, wohl 15mal den Ausdruck circuminsessio gebraucht und dazu noch, gegen Schluß, das Beiwort circuminsessibilis. So schreibt er[5]):

„Deus dupliciter habet esse in creaturis, uno modo naturaliter et modo congruenti naturae, alio modo voluntarie et modo supergredienti limites naturae. Primo modo habet esse per illapsum in omni natura et creatura. Secundo modo habet esse solummodo in natura assumpta per circuminsessionem. Et licet per illapsum Deus sit intimus omni creaturae et intimior quam ipsa sibi aut forma materiae, per circuminsessionem tamen fit intimissimus naturae

[1]) De Deo Trino, dissert. I cap. 5 q. 2.
[2]) Controversiae I 2: De Christo capite totius Ecclesiae, 2 cap. 5.
[3]) Theologia universal. De SS. Trinitate c. 4 a. 4.
[4]) Quodlibetum 13 q. 5; Ausgabe von 1518, fol. 526.
[5]) Ebenda bei K.

assumptae ... Per intimationem enim circuminsessionis natura assumpta in tantum unitur ... naturae assumentis, quod necesse est naturam assumptam amittere proprium esse subsistentiae, secundum quod ante assumptionem in ea fuit, vel ea carere, si nunquam ipsum habuit". Er führt dort auch (unter M) eine Perichoresisstelle aus *Johannes Dam.* an[1]) und bringt die Übersetzung: circuminsessio. In demselben Quodlibetum[2]) gebraucht er das Wort auch für die Vereinigung Gottes mit den Seelen der Seligen, ja für das Gegenwärtigsein Gottes in den Geschöpfen; bemerkt aber, daß die Bezeichnung eigentlich nur inbezug auf Christus angewandt werden sollte: „Et tanto magis illa circuminsessio, quae facta est in anima Christi secundum eius substantiam, debet etiam redundare in potentias, quanto intimior est quam alia quaecumque, ut etiam propterea ipsa sola debeat dici circuminsessio, ut illa, quae est in omni creatura, proprie vocetur illapsus, et ista, quae est in beatis media, vocetur penetratio".

In der Trinitätslehre scheint *Heinrich v. Gent* das Wort nicht zu gebrauchen; an der Stelle, wo er ausführlich das Ineinandersein der göttlichen Personen behandelt (Summa a. 53 q. 10), habe ich es nicht gefunden.

Daß die *Scotus*-Ausgabe von *Wadding* im Opus Parisiense das Wort enthält, wurde schon S. 513 gesagt; zugleich wurde auf die Unsicherheit der Lesart hingewiesen. Desgleichen wurde S. 516 gesagt, daß bei *Aureolus* die Form circumsessio und wenigstens in den Überschriften auch circuminsessio vorkommt.

2. Im Anfang des 14. Jahrh. verwendet *Durandus a S. Porciano O. Pr.* († 1334) bei der Behandlung der trinitarischen Perichorese die Form circuminsessio: „Deinde quaeritur, utrum in divinis sit circuminsessio. Voco autem circuminsessionem, quod una persona sit in alia. 4. Responsio. Dicendum est, quod in divinis est circuminsessio, quia pater est in filio et filius in patre et quaelibet persona in alia"[3]). Eine christologische circuminsessio finde ich bei ihm nicht erwähnt.

[1]) De fide orth. 3,16; bei *Migne* 3,17.

[2]) Quodl. 13 q. 12; fol. 542 lit. M.

[3]) In sententias theologicas Petri Lombardi. In 1 dist. 19 q. 3; ed. Lugduni 1587 p. 146 sq.

— Auch *Wilhelm Occham* († 1347) sagt: „Utrum quaelibet persona sit in alia per circuminsessionem“[1]).

3. Während, wie wir sahen, die Franziskanertheologen des 16.—18. Jahrh.s die von *Bonaventura* und von *Scotus* im Opus Oxoniense verwendete Wortform gebrauchen, finden wir bei den andern Theologen dieser Zeit, allerdings nicht ausnahmslos (vergl. S. 518 ff), die Form circuminsessio.

So durchweg bei den Dominikanern. *Joannes a S. Thoma* († 1644) schreibt[2]): „Vocant theologi communiter hanc existentiam unius personae in alia circuminsessionem, id est, reciprocam et mutuam existentiam unius Personae in alia“. — *Joh. B. Gonet O. Pr.* († 1681): „Agunt etiam hic aliqui de mutua ac reciproca unius Personae Divinae in alia existentia, quae a Latinis Circuminsessio, et a Graecis pericorisis (!) appellatur, et quaerunt, quot modis una Persona dicatur esse in alia“[3]). — Kardinal *Vinc. L. Gotti O. Pr.* († 1742): „Circuminsessio inter divinas Personas nil aliud est quam mutua quasi sessio, inhabitatio, penetratio et permeatio, qua una Persona dicitur esse in alia“[4]). — *Car. Renatus Billuart O. Pr.* († 1757): „Quaeritur 3°. Utrum admittenda sit divinarum personarum circuminsessio? Circuminsessio est mutua divinarum Personarum coexistentia in se invicem, ita ut Pater sit in Filio ... Est de fide ... Vides ad circuminsessionem duo requiri. Primum, distinctionem suppositorum: idem enim suppositum non dicitur esse in se ipso, nisi improprie ratione partium, quod non habet locum in divinis. Secundum, unitatem numericam essentiae“[5]). — *Petrus Maria Gazzaniga O. Pr.* († 1799), Professor in Wien: „Circuminsessio, vel, ut Graeci dicunt, περιχώρησις, est mutua divinarum Personarum coexistentia in se invicem ... Veterum nonnulli περιχώρησιν duabus Christi naturis tribuunt, ut S. Gregorius Naz. orat. 51 et S. Jo. Dam. l. 3 de Fide Orth. c. 5; sed minus proprie. Circuminsessio enim est

[1]) In 1 d. 19 q. 2; ed. Lugduni 1495.

[2]) Cursus theol. De s. Trinitatis mysterio. Disp. 16, art. 4 n. 1: Paris 1884, 4,431.

[3]) Clypeus Theologiae, Tract. VI: De sacro Trinitatis mysterio, disp. 12 § 5 in fine.

[4]) Theologiae Scholastico-dogmatica, Tract. VII: De Deo Trino, q. 4, dub. 3, § 3, n. 9; im Index der Ausgabe (Venetiis 1760) I 720 steht: „Circum in Cessio (!) inter divinas personas“.

[5]) Cursus Theologiae. De Deo Trino, dissert. 6 art. 3.

rerum sese invicem et omni modo penetrantium et usquequaque immeantium"[1]).

Der Benediktiner *Reding* († 1692), Professor in Salzburg und später unter dem Namen Augustin II Abt von Einsiedeln, schreibt[2]): „Nomine Circuminsessionis intelligimus mutuam Divinarum Personarum inexistentiam, quam Divin. Dionys. de divin. nom. cap. 2 vocat inconfusam unius Personae in alia mansionem". — Sein Ordensgenosse *Placidus Renz* vom Kloster Weingarten hebt das in der Lehre liegende Geheimnis hervor[3]): „Verum huius reciprocae inexistentiae (quam Scholastici circuminsessionem appellant) perfectam intelligentiam Christus ait ad claram Dei visionem differendam esse, Joan. 14: In illa die (puta aeternae beatitudinis) cognoscetis, quia Ego in Patre, et Pater in Me est".

Bei dem Theatiner *Raphael Aversa Sanseverino* († 1657) lesen wir: „Circuminsessionis nomen excogitatum est a Theologis ad significandam mutuam quandam existentiam personarum divinarum inter se, unius in alia"[4]). — Der Oratorianer *Ludwig Thomassinus* († 1695), der beide Perichoresen ausführlich behandelt und zahlreiche Väterstellen beibringt[5]), bedient sich zwar gewöhnlich anderer Worte, z. B. immeatio, immigratio, insessio et immanentia, inexistentia; er hat aber wenigstens einmal (De Incarn. 3, 6, 1; p. 290) auch circuminsessio.

*Carolus Witasse* († 1716), Lehrer an der Sorbonne in Paris, dessen Werk über die heiligste Dreifaltigkeit in den Cursus theologicus von *Migne* (t. 8) aufgenommen ist, faßt die trinitarische und die christologische Perichorese unter einen analogen Begriff: „Circuminsessio, quam Graeci περιχώρησιν vocant, est substantialis unio rerum sibi invicem inexsistentium. Duplex autem illa est, perfecta et imperfecta. Perfecta est earum rerum, quae sibi invicem ita insunt, ut sese mutuo pervadant ac penetrent usquequaque, nec altera ullibi sit extra alteram. [Die consubstantialitas bleibt unerwähnt.] Imperfecta est eorum, quae ita sibi invicem insunt, ut unum tamen altero latius pateat: talis est circuminsessio, quam inter duas Christi naturas . . . agnoscunt Gregorius Naziancenus orat. 51

[1]) Praelectiones theol. II 1764 p. 8. De Aug. Trinitate n. 12. 13.

[2]) Theologiae scholasticae tomus I, q. 16 a. 1 n. 1; Einsiedeln 1687 p. 510.

[3]) Theologia ad mentem Angelici Doctoris. Opus posthumum. Augustae et Lincii 1741. I disp. 6 q. 3, a. 2; concl. 4; p. 692.

[4]) S. Theologia. Romae 1631 p. 730; q. 42 sectio 3.

[5]) Dogmata theol. De incarn. 3, c. 4—11; 4,15; ed. Paris 1866 ss 3,280 sqq.; 511 sqq. — De ss. Trin. c. 28: 5 p. 470 sqq.

et alii“[1]). Ein anderer Sorboniker *Honoratus Tournely* († 1729), hat dieselbe Form des Wortes[2]). Bei *Franciscus Sylvius* († 1649), Professor in Douay, lesen wir[3]): „Haec est illa mutua inexistentia, quam Graeci περιχώρησιν, Latini circuminsessionem vocant, quasi intimam et perfectissimam inhabitationem, ad quam duo requiruntur: Prius est distinctio suppositorum . . . Posterius est unitas essentiae“.

Von den Jesuiten gehören hierher *Gabr. Vazquez* († 1604)[4]): „Per circuminsessionem (ut dici solet)“; *Franz Suarez* († 1617)[5]): „Haec est ultima proprietas conveniens divinis personis, quatenus unum sunt, quam theologi circuminsessionem vocant“; *Adam Tanner* († 1632)[6]): „Assertio VI. Quaelibet persona divina intime est in alia qualibet, idque secundum se totam, adeoque etiam secundum relationem, non tantum secundum essentiam, aut aliquid sui: haecque inexistentia unius personae in alia recte Circuminsessio dicitur“; *Didacus Ruiz de Montoya* († 1632)[7]): „Nominis origo videtur a Dionysio, licet illud non reperiatur expressum, nisi tantum apud scholasticos, etiam antiquos . . . A sede sessio, et ex eo, quod sit aliarum personarum in aliis sessio, dicta fuit circuminsessio“. Vgl. *Martinez de Ripalda* († 1648)[8]) und die *Wirceburgenses* 1767[9]). Eine besondere Form steht bei Kardinal *Franz Toletus S. J.* († 1596)[10]): „Vocant hunc modum exsistendi unius personae in altera esse per incircumsessionem, quasi non sint separatae personae et velut circumsedentes“. Bei *Burgundio* ist uns die Form incircumcedere begegnet (oben S. 510 f).

4. *Suarez* und *Ruiz* nehmen bei diesem Lehrstück eine eigene Stellung ein wegen der Art, wie sie die Unermeßlichkeit Gottes, die immensitas, zur Erklärung des Ineinanderseins der göttlichen Per-

[1]) De SS. Trin. q. 8 a. 4: *Migne*, Cursus theol. 8,602.

[2]) Praelectiones theol. De mysterio SS. Trin. q. 5 a. 4; ed. Venet. 1790 p. 234. Im Index p. XVI steht aber -cessio.

[3]) Commentarii in 1. partem S. Thomae, q. 42 a. 5; Venetiis 1726, p. 257.

[4]) Commentariorum ac disputationum in 1. partem S. Thomae tomus 2, disp. 169 n. 3.

[5]) De Trinitate 4,16; ed. Paris. 1856, 1,649—651.

[6]) Universa theologia, disp. 4 q. 1 dub. 8 n. 14 (Ingolstadii 1626) col. 1125.

[7]) De Trinitate, disp. 107 sectio 2 n. 1.

[8]) In 1 dist. 19 q. 2; De Ente supernat., ed. Paris 1871, 4, 500.

[9]) De Deo Trino, disp. 6 cap. 1 a. 1; ed. 1767, 10 p. 514.

[10]) In Summam theologiae S. Thomae, p. 1 q. 42 a. 5; ed. Romae 1869 I 425.

sonen verwenden. — *Suarez* leugnet nicht, daß die Einheit der Wesenheit in Verbindung mit dem Unterschied der Personen der eigentliche Grund der circuminsessio sei; er verteidigt alle 3 Gründe, die der hl. Thomas 1 q. 42 a. 5 anführt: essentia, relatio, origo, und er bemerkt zu essentia: „Tertia vero et propria ratio huius existentiae [inexistentiae] est unitas essentiae in personis distinctis"[1]). Dann geht er zu der Frage über, ob die eine Person ganz oder nur ihrer Wesenheit nach in der andern sei (n. 8); das per se primo, um das *Heinrich v. Gent* und *Scotus* sich so abmühten, berührt er nur obenhin (n. 9). Natürlich lautet die Antwort bejahend: die eine Person ist ganz, auch der persönlichen Subsistenz nach, in der andern. Und als Hauptbeweis hierfür dient ihm folgender Gedankengang (n. 11): Das gegenseitige Ineinandersein der göttlichen Personen kann nichts anderes sein als ein inniges Sich-gegenseitig-Gegenwärtigsein: intima quaedam praesentia divinarum personarum inter se; dieses Sichgegenwärtigsein haben sie aber nicht nur inbezug auf ihre Wesenheit, sondern auch inbezug auf die jeder Person eigentümliche Beziehung; also sind sie auch mit dieser personbildenden Relation in einander, nicht nur mit ihrer Wesenheit. Und nun endlich nennt er, um den Untersatz näher zu begründen, die immensitas: auch die Relationen sind unermeßlich, auch in ihnen haben die Personen die Unermeßlichkeit, und darum sind sie sich auch in den Relationen gegenseitig gegenwärtig (n. 11) und demnach in einander: „Etiam in illis [propriis] habent immensitatem, ex qua necessario sequitur ut sint intime in se invicem etiam secundum proprias relationes". — Wenn *Suarez* nur sagen wollte, die immensitas sei für uns ein Erkenntnisgrund, mit dessen Hilfe wir uns das Ineinandersein der göttlichen Personen einigermaßen klar machen können, ließe sich das vielleicht noch zugeben; aber er scheint die immensitas als Seinsgrund der circuminsessio aufzufassen (vgl. n. 9); als solcher ist festzuhalten die „unitas essentiae in personis distinctis" (n. 6) und nicht die immensitas.

Nicht als Seinsgrund, sondern mehr als ein Wesensmerkmal der circuminsessio betrachtet *Ruiz* die immensitas. Er sieht ähnlich wie *Suarez* das eigentliche Wesen des Ineinanderseins in dem Sichgegenseitig-Gegenwärtigsein der göttlichen Personen, und zwar nach ihrem immensum ubi: „Circuminsessio quidditative formaliterque consistit in praesentia intima et inseparabili atque perpetua secundum immensum ubi"[2]). Dabei erklärt er aber ausdrücklich, daß diese Art von Gegenwärtigsein nicht bestehen könne ohne die Ein-

[1]) De Trin. 4, 16, 6; 1,650.
[2]) De Trin. 107, 7, 9.

heit der Substanz: „Haec inquam praesentia salvari non posset absque substantiae unitate et aequalitate personarum" (n. 14). Und in der Sectio 5 zeigt er, daß „ex unitate substantiae recte probatur circuminsessio personarum". — Die Ansicht, daß das genannte Sichgegenwärtigsein das eigentliche Wesen der circuminsessio ausmache, scheint aber nicht annehmbar; dieses Sichgegenwärtigsein ist eher eine Folge, ein „necessario consequens" der circuminsessio, und damit entfällt auch die Notwendigkeit, das immensum ubi, wonach das Gegenwärtigsein bemessen wird, in den Begriff hineinzubeziehen. — Übrigens behandelt *Ruiz* die circuminsessio sehr ausführlich; er verwendet darauf eine ganze Disputatio (107) mit 8 Sektionen, von denen eine (n. 4) der von *Heinrich v. Gent* gestellten Frage gewidmet ist: „Utrum primo et per se non tantum essentia, sed etiam relatio personalis uniuscuiusque personae sit in alia".

Schon vor *Suarez* hatte *Scotus* die immensitas mit der circuminsessio in Beziehung gesetzt, aber nicht, um sie als ihren Seinsgrund oder als ein Wesensmerkmal hinzustellen, sondern um sie bei einem erklärenden Vergleich zu verwenden[1]): „Imperfecta exempla imperfecte repraesentantia illum modum essendi in possunt adduci. Primo quidem de illapsu essentiae divinae respectu creaturarum, ad quem illapsum concurrit simul immensitas naturae divinae et eius manutenentia". Denkt man sich die manutenentia (= conservatio) weg, nimmt man ferner an, Gott und das Geschöpf hätten eine einzige Natur, so daß deswegen Gott ihm gegenwärtig sein müßte, dann hätte man ein Beispiel für das Ineinander der göttlichen Personen: „Erit exemplum ad propositum de isto modo essendi in". — Ja, in gewissem Sinne hat auch der hl. *Fulgentius* († 533) die immensitas in die Nähe der circuminsessio gerückt (in dem aus dem Brevier des Dreifaltigkeitsfestes (lectio 6) bekannten Texte)[2]).

5. Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts, die ausschließlich circuminsessio verwenden, sind: *Fr. Leop. Br. Liebermann* († 1844)[3]), *Theophil Simar*[4]), *Lud. Billot S. J.*[5]), *P. Mannens*[6]), *R. P. J. Herrmann C. SS. R.*[7]);

---

[1]) Op. Oxon. In 1 d. 19 q. 2 n. 10; 10, 191.

[2]) De fide, ad Petrum 1,4; M 65,673.

[3]) Institutiones theologicae, Moguntiae 1861 II 136, de SS. Trin. n. 197.

[4]) Dogmatik 1879[2] S. 178 u. 194.

[5]) De Deo uno et trino[4] p. 588.

[6]) Theologiae dogmaticae institutiones, Ruraemundae 1902 II 188 n. 320 sqq.

[7]) Institutiones Theologiae dogmaticae I[5], Romae 1914 n. 548

*Joannes Muncunill S. J.*[1]) schließt sich in der Terminologie und in der Lehrauffassung an *Suarez* an; er schreibt (n. 1199): „Omnes tres divinae personae sunt immensae; ergo ubicumque est una, adest quoque altera".

6. Wie ist die Form circuminsessio entstanden? Während wir von der andern Wortform mit ziemlicher Sicherheit sagen können, daß sie von *Burgundio* bewußtermaßen zur Übersetzung von περιχώρησις gebildet wurde, bleibt der Ursprung der mit s gebildeten Form im Dunkel. Es sei aber gestattet, eine Vermutung auszusprechen. Wir fanden S. 520 f das Wort zuerst bei *Heinrich v. Gent*, vielleicht auch bei *Scotus*, sicher wieder bei *Durand de Saint Pourçain* (Allier). Das Wort scheint im französischen Sprachgebiet entstanden zu sein. Auch *Heinrich v. Gent* lebte zeitweilig in Paris. Es liegt nun die Vermutung nahe, daß das sessio einfach dadurch entstand, daß cessio wie sessio ausgesprochen wurde. Denn gerade im 13. Jahrh. vollzog sich in der Aussprache des Französischen die Änderung, daß ce nicht mehr wie tse, sondern wie se gesprochen wurde[2]). Das Latein konnte sich diesem Wechsel leicht anbequemen; und wenn jemand das Wort circumincessio zum erstenmal durch Hören kennen lernte, konnte bei ihm leicht das Wortbild sessio hervorgerufen werden. Demnach wäre circuminsessio mehr zufällig, durch lautliche Umbildung, entstanden; die Form bürgerte sich aber ein, weil sie einen annehmbaren Sinn ergab.

## IV. Circumincessio und circuminsessio

1. Daß bei ein und demselben Theologen, wenigstens in den Ausgaben ihrer Werke, sich beide Wortformen finden, sahen wir bereits S. 512 f und 516 bei *Scotus* und

III p. 553: „Haec intima et mutua inexistentia unius personae in altera circuminsessio seu perichoresis vocatur, et in eo praesertim fundatur, quod in tribus personis eadem est natura".

[1]) Tractatus de Deo uno et trino, Barcinonae 1918 p. 609 n. 119.

[2]) Vgl. *Herm. Suchier* in *Gustav Gröber*, Grundriß der romanischen Philologie. I 1888, 586: „*ts dz* verlieren den *t-* oder *d-*Vorschlag".

*Aureolus*. Im übrigen aber haben die Theologen, die überhaupt den Ausdruck bringen, bis zum 17. Jahrh. entweder ausschließlich die eine oder ausschließlich die andere Form verwendet. Hier und da scheint aus der Art, wie sie von dem Worte reden, hervorzugehen, daß sie nur entweder die eine oder die andere Form kannten. Das wird anders bei *Petavius*, der in seinem Werke De Incarnatione (4, 14, 2) beide Formen durch Vergleichung mit dem Griechischen gegen einander abwägt.

Zwar hat er zunächst, nämlich im Werk De Trinitate (4, 16), im Text nur circuminsessio; die Randnoten in der Pariser Ausgabe 1866, die bald so, bald anders schreiben, sind nicht von ihm. Ja, was auffallend ist, er zitiert *Bellarmin*, der doch -cessio schrieb, mit der Form -sessio (4, 16, 3). Es scheint, daß *Petavius* damals nur diese Form kannte; von *Ruiz*, den er als scholasticus quidam scriptor einführt, sagt er: „Hic περιχώρησιν circuminsessionem Latine reddidit; recentiores alios secutus, quasi ab eo, quod est circuminsidere originem traxerit“ [1]).

Er tadelt dann diese Übersetzung, weil sie fälschlich voraussetze, daß das griechische Wort „umfassen“, circumplecti, mutua comprehensio bedeute. Diese Bedeutung sei aber ausgeschlossen, weil es nicht heiße: περιχωρεῖν τι, sondern εἴς τι oder („quod minus Graece usurpatum ... arbitror“) ἔν τινι (4, 16, 4). Das griechische Wort bedeute vielmehr entweder ein Abwechseln, eine fortgesetzte Aufeinanderfolge entgegengesetzter Dinge wie Tag und Nacht, Leben und Tod, oder eine untrennbare Zusammengehörigkeit und Vereinigung von Verschiedenem, wovon das eine nicht ohne das andere sein kann wie Vater und Sohn in der Gottheit; die Durchdringung gehöre nicht zum Begriff (4, 16, 4 gegen Schluß). Zur Perichorese, sagt er weiter (4, 16, 5), wie sie in Gott und in Christus ist, gehören zwei Wesensmerkmale: wirkliche Verschiedenheit (der Personen in Gott, der Naturen in Christus) und Einheit des Unterschiedenen (in einer Natur bezw. in einer Person: 4, 16, 5).

Das alles enthält sehr gute Beobachtungen. Trotzdem glaube ich, daß *Joh. Damascenus* in den Begriff der trinitarischen Perichorese auch das Ineinandersein und in den

[1]) De Trin. 4, 16, 3.

der christologischen auch die Durchdringung eingeschlossen hat; die Gründe sind oben S. 502—6 angegeben.

In dem spätern Traktat De Incarnatione bringt *Petavius* auch die Form circumincessio. Zunächst[1]) erklärt er wieder die Bildung mit sessio als eine nicht zutreffende Übersetzung des griechischen Wortes. Dann setzt er, ähnlich wie in De Trin. 4, 16, 4, den Begriff der Perichoresis auseinander und schließt: „Hinc aptius videtur nomen circumincessionis quam circuminsessionis: ut ab eo, quod est circumincedo ducatur; quasi in orbem ac vicissim ambulent incedantve, quae sic se habent".

Trotzdem hat *Petavius* es nicht zu Wege gebracht, daß die späteren Theologen das Wort nur in der Form circumincessio gebrauchten. Wohl weist der eine oder andere auf das Bedenken des *Petavius* gegen die mit sessio gebildete Form hin, z. B. *Heinrich*[2]), der aber hinzufügt: „Im Sprachgebrauch ist circuminsessio herrschend geblieben". Warum? Einmal hatte sich der Sprachgebrauch schon so festgesetzt, daß er kaum zu ändern war; dann gibt auch circuminsessio mit seinem Hauptbestandteil der sessio einen guten Sinn sowohl für das Ineinander der göttlichen Personen wie der zwei Naturen Christi; drittens scheinen die von *Petavius* angeführten Gründe nicht durchschlagend zu sein: denn, wie soeben bemerkt, *Joh. Damascenus* wollte durch Perichoresis auch das Ineinanderwohnen der drei Personen bezeichnen und wenn er bei der christologischen Perichorese zunächst an das Ineinandereingehen dachte, so hat dieses doch ein Ineinandersein im Gefolge.

2. Im 18. Jahrh. bemerkt der Franziskaner *Crescentius Krisper* († 1749), die inexsistentia der göttlichen Personen werde gewöhnlich circuminsessio genannt, heiße aber bei Scotus circumincessio; er selber geselber gebraucht dann diese letztere Form und hat dazu noch das Wort circuminexsistentia: „Advertendum

[1]) De Inc. 4, 14, 2.

[2]) Dogmatische Theologie IV 1881 § 251, S. 611 nota 1.

est 2. Illam inexistentiam, quae communiter dicitur circuminsessio, a Scoto cit. [in 1 d. 19 q. 2] vocari circumincessionem". Ferner: „Divinae personae sibi invicem et se totis circuminexistunt tamquam subsistentes in subsistente, quae circumincessio formaliter loquendo est aliqua relatio realis [!] communis"[1]).

3. Im 19. und 20. Jahrh. finden sich bei sehr vielen Theologen beide Wortformen.

Bisweilen wird einfach die Tatsache erwähnt, daß beide Ausdrücke vorkämen; so bei *Bern. Jungmann*[2]): „A Latinis hic existendi modus dicitur circuminsessio vel circumincessio divinarum personarum". Dazu heißt es in der Anmerkung, daß der erste Ausdruck mehr den Zustand der Ruhe (sessio) bezeichne, während der zweite darauf hindeute, daß das Ineinander der göttlichen Personen aus den innergöttlichen Ausgängen sich ergebe. — Oft wird gesagt, die älteren Theologen hätten die Form mit c, die jüngern die mit s gebraucht. Die diesbezüglichen Bemerkungen von *Franzelin* und *Kleutgen* wurden bereits S. 497 f in der Einleitung angeführt. — Bisweilen wird die Form mit c als die bessere Übersetzung des griechischen Wortes hingestellt, so von *F. Stentrup*[3]): „Περιχώρησις latine non circuminsessio, sed circumincessio aptius vertitur". Ähnlich sagt *M. Jos. Scheeben*[4]): „dem griechischen entprechender circumincessio". *H. Hurter*[5]): „Perichoresis, quae latine circumininsessio vel magis ad verbum circumincessio dicitur". *Jos. Pohle* sagt: „Der griechische Kunstausdruck für die wechselseitige Immanenz ist περιχώρησις, verstärkt συμπεριχώρησις, lateinisch circumincessio oder nach spätscholastischem Sprachgebrauch circuminsessio"[6]).

4. Eine beachtenswerte, von *Scheeben*[7]) hervorgehobene Tatsache ist die, daß bei den Scholastikern „die ‚Peri-

[1]) Theologiae Scholae Scotisticae[2]. I 1748 p. 409 sq; De Deo Trino, dist. 3 q. 5 n. 2 et 5.

[2]) Institutiones Theol. dogmaticae; Tr. De Deo uno et trino, Ratisbonae 1870 p. 322 n. 95.

[3]) De Verbo incarnato, Pars prior. Christologia. II p. 666.

[4]) Dogmatik I S. 883 f. n. 1036.

[5]) Compendium II[11] p. 168 n. 190.

[6]) Dogmatik I[2] S. 361; ähnlich im Kirchenlexikon[2] XII 63.

[7]) Dogmatik IIIb S. 2 n. 585.

chorese' in der Christologie nicht die gleiche Berücksichtigung gefunden [hat] wie in der Trinitätslehre". In der Tat ist sie uns, seit wir *Johannes Damascenus* verließen, in der mittelalterlichen Scholastik nur ganz kurz bei *Albertus* und etwas ausführlicher bei *Heinrich v. Gent* begegnet (512 und 520); es können mir aber Stellen entgangen sein. Später, im 17. Jahrh., wird sie von *Petavius* und *Thomassinus* — bei diesem fast ohne die termini — ausführlich behandelt und im 18. Jahrh. von *Gazzaniga O. Pr.* erwähnt. Derjenige, der im 19. Jahrh. zuerst wieder die Aufmerksamkeit darauf lenkte, scheint Kardinal *Franzelin* zu sein[1]). Er bringt sie in Verbindung mit der communicatio idiomatum und sagt, daß sie sich von ihr „non secundum rem", wohl aber „secundum concipiendi modum" unterscheide. Nach ihm widmet *Stentrup*[2]) der christologischen Perichorese eine eigene These; er bestimmt den Begriff folgendermaßen: „Mutua plurium realiter distinctorum in se immanentia propter substantialem ipsorum vel unitatem [in der Trinität], vel unionem [in Christus]". In demselben Jahre behandelt *Scheeben* unsere Lehrstücke ausführlicher[3]); er will eine vierfache Perichorese in Christo finden: zwischen der menschlichen Natur und der göttlichen Person, zwischen diesem Menschen und der göttlichen Person, zwischen diesem Menschen und der göttlichen Natur, zwischen menschlicher und göttlicher Natur. Bei *Christian Pesch* findet sich die Lehre in den Praelectiones IV n. 164. Auch unsere deutschschreibenden Dogmatiker bringen sie: *Heinrich*[4]), *Pohle*[5]), *Bartmann*[6]), *Diekamp*[7]).

Eine besondere Bedeutung der Perichorese liegt darin, daß sie ein kurzer Inbegriff einerseits der Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit, anderseits der Lehre

---

[1]) Tractatus de Verbo incarnato, Romae 1869, p. 342 sqq.
[2]) Christologia II p. 666—676.
[3]) Dogmatik IIIb p. 2—8 n. 584 ff.
[4]) IV 1881 § 251. [5]) II² 1905, 89—91.
[6]) 1911² § 92 S. 328.
[7]) II² 1918 § 21 II S. 321.

vom menschgewordenen Sohn Gottes ist. Inbezug auf das erstere sagt der hl. *Thomas*[1]), nachdem er das Wort Christi: „Pater in me manens ipse facit opera" und „ego in Patre et Pater in me est" (Jo 14,10) erklärt hat: „Et sic eodem verbo [Christi] et Sabellii et Arii error confutatur", insofern durch diesen Ausspruch Christi sowohl die Mehrheit der göttlichen Personen als auch die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater bezeugt wird. — Mit Beziehung auf das Geheimnis der Menschwerdung urteilt *Petavius*[2]): „Haec a nobis de naturarum mutua incursione hucusque notata clarissime demonstrant, nihil ad Incarnationis sacramentum explicandum ac paucis comprehendendum aptius esse vocabulo isto et proprietate περιχωρήσεως".

Was wir früher an einem andern Beispiel, dem Worte supernaturalis[3]), zu beobachten Gelegenheit hatten, sehen wir auch hier: den Einfluß des Griechischen auf die scholastische Terminologie und die Bedeutung der frühmittelalterlichen Übersetzungen.

---

[1]) Contra G. 4, 9, 7. [2]) De Inc. 4, 14, 8.
[3]) Diese Zeitschrift 46 (1922) 337—360.

# Zur Kontroverse über die praemotio physica

Von **Johann Stufler** S. J.—Innsbruck

Zu meinem in dieser Zeitschrift (46 [1922] S. 489–509) veröffentlichten Artikel: „Ist Johannes von Neapel ein Zeuge für die praemotio physica" hat P. *R. Schultes O. Pr.* im *Divus Thomas*[1]) Stellung genommen, und zwar, wie zu erwarten war, in völlig ablehnendem Sinne: meine Interpretation dieses Autors beruhe auf einem totalen Mißverständnis der thomistischen Lehre, da ich durchwegs von molinistisch-suarezischen Begriffen ausgehe. Seine Kritik endigt mit den Worten: „Die Schuld des Irrtums der Folgerungen liegt weniger an ihm als an den Voraussetzungen. Die Untersuchungen waren notwendig magni passus extra viam". Da *Sch.* zugleich auch meine Interpretation der Lehre des hl. *Thomas* vom Wirken Gottes in den Geschöpfen als absolut unhaltbar verwirft, sehe ich mich zu einer Antwort gezwungen. *Thomas* ist bekanntlich in der Bekämpfung wissenschaftlicher Gegner äußerst maßvoll; leider ist der Schüler diesmal hierin von seinem Meister abgewichen. *Sch.s* Polemik gegen mich verrät einen ungewöhnlich hohen Grad von Gereiztheit; sie enthält nicht wenige Ausfälle gegen meine Person, sarkastische Bemerkungen, Verdächtigung meiner kirchlichen Gesinnung und strotzt von geradezu unglaublichen Entstellungen meiner Worte und Ansichten. Ich bedaure dies lebhaft und bin durchaus nicht gesonnen, mich gleicher Waffen gegen ihn zu bedienen,

[1]) P. *Reg. Schultes O. Pr.*: „Johannes von Neapel, Thomas von Aquin und P. Stufler über die praemotio physica" (Divus Thomas 1923, 123—145).

da ich nicht gegen Personen, sondern gegen Ansichten kämpfe und überzeugt bin, daß gute Gründe weit stärker wirken als Verunglimpfungen des Gegners.

In meiner Antwort werde ich mich an die von *Sch.* gegebene Einteilung halten; nur aus methodischen Gründen werde ich die Reihenfolge der 3 Teile abändern, so daß ich zuerst von der Applikation der geschaffenen Kräfte, dann von der Einwirkung Gottes auf den Willen und endlich von Gott als der causa universalis alles Seins handeln werde.

### I. Die Applikation der geschaffenen Kräfte

Über die Applikation der geschaffenen Kräfte durch Gott schreibt *Joh.*:

„Tertio modo (Deus) potest dici causa actionis quantum ad actionis modum: dicimus enim in rebus creatis unum esse causam actionis alterius, si sit applicans seu movens agens ad passum, sicut ille, qui applicat ignem aquae, dicitur aquam calefacere, et applicans acumen cultelli ad incidendum videtur incidere seu esse causa incisionis. Videmus autem omnia corpora, imo omnes res naturales non agere nisi motas, excepto primo movente, quod est totaliter immobile, a quo sicut a causa dependet motus omnis cuiuscumque rei creatae, ut probat Philosophus 7. et 8. Phys. Deus ergo est causa actionis omnis agentis sicut applicans seu movens omne agens ad effectum suum".

Die Einwendungen *Sch.s* gegen mich lassen sich auf folgende 3 Punkte zurückführen; ich soll nämlich 1. einen falschen Applikationsbegriff aufstellen; 2. den Beweis des *Joh.* nicht richtig erklären; 3. das Argument des hl. *Thomas* C. g. 3,67 falsch auslegen.

Ad 1. Wie aus dem angeführten Text ersichtlich ist, erläutert *Joh.* den Terminus „applicare" durch zwei Beispiele: der Koch appliziert das Feuer dem Wasser, um es zu erwärmen, und der Mensch appliziert die Schneide des Messers zum Zerschneiden. Es ist nun klar, daß beide Applikationen grundverschieden sind; im ersten Fall stellt der Koch nur das Gefäß mit Wasser ans Feuer, ohne dem Feuer einen Impuls zum Erwärmen zu geben, im zweiten aber erhält das Messer einen Impuls von der Hand desjenigen, der es zum Schneiden verwendet. Wir haben also

eine doppelte Art von Applikation: eine mit und eine ohne Impuls.

Daraus habe ich nun den Schluß gezogen: wollte *Joh.* beweisen, daß Gott alle geschaffenen Kräfte durch einen vorübergehenden physischen Impuls bewege und appliziere, dann durfte er zur Illustration dieser Applikation kein Beispiel anführen, in dem die Applikation ohne Impuls durch eine örtliche Annäherung der Kraft an ein Objekt geschieht; sonst hätte er sich einer ignorantia elenchi schuldig gemacht. Ich hatte natürlich dabei nur das erste Beispiel der Applizierung des Feuers zum Erwärmen des Wassers vor Augen; denn daß das Messer zum Schneiden einen Impuls erhalten muß, ist so selbstverständlich, daß ich es für überflüssig hielt, dies noch eigens hervorzuheben.

*Sch.* stellt nun die Sache so dar, als hätte ich behauptet, jede Applikation geschehe ohne physischen Impuls durch bloße örtliche Annäherung der Kraft an einen Gegenstand, und frägt: „Wenn es von Gott heißt, daß er die geschöpfliche Kraft zur Handlung appliziere, bringt auch da Gott die Kraft dem Objekt nur örtlich nahe? Wir haben hier ein Beispiel, zu welchen Interpretationskünsten man greifen muß, um an der richtigen Erklärung vorbeizukommen. Die Applikation besagt eben zu deutlich eine Verwendung der betreffenden Kraft, folglich eine wirkliche motio per se" (134). Die „Interpretationskünste, um an der richtigen Erklärung vorbeizukommen", finden sich hier wahrlich nicht auf meiner, sondern auf *Sch.s* Seite; er unterstellt mir eine absurde Behauptung, die ich nie gemacht habe, daß nämlich jede Applikation ohne motio per se geschehe. Einem Gegner eine falsche Behauptung unterstellen heißt aber nicht ihn widerlegen.

Sodann meint *Sch.*, daß der Koch dem Feuer zum Erwärmen des Wassers eine wirkliche motio per se gebe; denn diese Applikation sei „im Sinne einer Verwendung der Kraft des Feuers zum Erwärmen des Wassers" gedacht; jede Verwendung einer Kraft aber sei „eine motio per se" (134). Dem ist aber nicht so; nicht jede Verwendung einer Kraft ist eine motio per se, wie an unzähligen Beispielen gezeigt werden könnte. Wenn der

Müller die Kraft des vom Berge herabfließenden Baches zum Mahlen verwendet, so gibt er dem Wasser des Baches keine motio per se. Per se bewegt nämlich nur jene Ursache, welche dem bewegten Dinge ein Prinzip der Bewegung oder einen Impetus gibt, sei nun dieser dauernd oder vorübergehend. So werden die schweren und leichten Körper nach der Ansicht der älteren Scholastik per se bewegt vom generans, der ihnen die Form der Schwere und Leichtigkeit gibt; ebenso wird der Stein per se bewegt von jenem, der ihn in die Höhe wirft. Im ersten Falle haben wir eine motio per se, die natürlich, im zweiten eine solche, die gewaltsam ist. Die Erwärmung des Wassers durch das Feuer ist eine natürliche Tätigkeit des Feuers, weil sie aus einem inneren Prinzip, aus der forma caloris hervorgeht. Ein motus naturalis kann aber nach *Thomas* per se einzig und allein vom generans verursacht werden: „Agens naturale sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum; nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione, quam causet ipsum" (C. g. 3,88). Für den motus und die actio naturalis kommen also nur zwei Ursachen in Betracht: der motor per se oder der generans, der die Natur selbst hervorbringt, und der motor per accidens, der die natürliche Kraft nicht erzeugt, sondern sich ihrer nur bedient, indem er die Hindernisse ihrer Tätigkeit beseitigt. Nun ist aber der Koch, indem er das Feuer zum Erwärmen des Wassers verwendet, weder Erzeuger des Feuers noch auch bewegt er seine Kraft gewaltsam, da das Erwärmen eine natürliche Tätigkeit des Feuers ist; folglich kann er nur motor per accidens sein. Es steht demnach mein erster Beweis vollkommen aufrecht: *Joh.* bedient sich zur Illustration der Applikation der geschöpflichen Ursachen durch Gott eines Beispiels, in welchem dieselbe keine motio per se ist.

Ad 2. Wir kommen nun zum Beweis, den *Joh.* für die Notwendigkeit einer Applikation aller geschaffenen Ursachen durch Gott führt. Alle Körper, sagt er, ja alle Naturdinge sind nur tätig, insofern sie von einem andern bewegt werden, mit Ausnahme des ersten Bewegers, der gänzlich unbeweglich ist und von dem alle Bewegung der geschaffenen Dinge verursacht wird. Er verweist auf das 7. und 8. Buch der aristotelischen Physik. Dort wird aber nur bewiesen, daß Gott der oberste und letzte Beweger aller Dinge ist, weil man in der Reihenfolge der bewegenden Ursachen nicht ins Unendliche fortgehen kann. Daraus jedoch, daß Gott die letzte und oberste Ursache aller Bewegung ist, folgt noch nicht, daß er auch unmittelbar (immediatione suppositi) alle Einzeldinge bewegt. Und da nach *Joh.* die Applikation der zweiten Ursachen durch Gott gerade darin besteht, daß er sie zur Tätigkeit bewegt, so beweist er eben nur, daß Gott nicht alle Geschöpfe unmittelbar zur Tätigkeit appliziert.

*Sch.* entgegnet: „Die unmittelbare Einwirkung spricht er (Joh.) deutlich aus, indem er sagt, daß Gott selbst alle Kräfte zu ihrer Tätigkeit appliziere" (137). Allerdings sagt *Joh.* am Schluß seiner Beweisführung: „Deus est ergo causa actionis omnis agentis sicut applicans seu movens omne agens ad effectum suum". Aber folgt denn aus diesen Worten für sich genommen schon, daß Gott sich zur Applikation keiner werkzeuglichen Ursache bedient? Wenn ich sage: der Schmied bringt das Eisen zum Glühen, so will ich damit nicht sagen, daß er sich hiezu keines Feuers bedient. Die Worte *Joh.s* sind aber der Schlußsatz eines Beweises. Nach den Regeln der Logik muß die Conclusio so verstanden werden, wie sie in den Prämissen enthalten ist, und nicht anders. Was beweisen nun die Prämissen seines Argumentes? Nichts anderes, als daß man in der Reihenfolge der Beweger nicht ins Unendliche fortgehen kann und daher zu einem letzten und obersten Beweger, zu Gott kommen muß, der selbst nicht wieder von einem andern bewegt wird. Damit ist aber doch nicht gesagt, daß Gott jedes einzelne Geschöpf unmittelbar durch sich selbst zur Tätigkeit bewegt und appliziert. Nach der Er-

klärung *Sch.s* würde *Joh.* einen so krassen Trugschluß machen, wie man ihn selbst nicht einem Anfänger in der Logik zuschreiben darf. Ich kann mich nicht entschließen, diesen berühmten Thomasschüler so niedrig einzuschätzen, und ziehe darum aus seinen Worten jenen Schluß, der wirklich in ihnen enthalten ist: Also bewegt und appliziert Gott die geschaffenen Ursachen zur Tätigkeit, indem er die niederen durch die höheren und nur die höchste geschöpfliche Ursache durch sich selbst bewegt[1]).

Ad 3. Den dritten Beweis, daß *Joh.* nicht die praemotio physica lehre, führte ich aus folgender Parallelstelle des hl. *Thomas* C. g. 3,67:

„Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis; artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo; applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae; primum autem principium utriusque motus est Deus; est enim primum principium movens omnino immobile, ut supra l. 1 c. 13 ostensum est; et similiter omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti".

Aus dieser Stelle habe ich einen doppelten Beweis für die mittelbare Applikation durch Gott geführt: erstens, weil Gott die causa prima und principalis jeder Applikation genannt wird; zweitens weil ausdrücklich gesagt wird, die Applikation geschehe per aliquem motum vel corporis vel animae.

a) Meine Argumentation aus dem Begriff der causa prima et principalis nennt *Sch.* eine „beschämende" (136).

[1]) Es ist mir nicht unbekannt, daß es auch solche Thomasschüler gibt, die eine applicatio immediata und mediata unterscheiden und lehren, Gott appliziere unmittelbar nur jene Ursachen, die in ihrer Tätigkeit keiner höheren geschöpflichen Ursache subordiniert sind, wie dies z. B. beim Intellekt und Willen der Fall ist (vgl. *J. Gredt O. S. B.*: Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae[3] p. 214; Card. *Billot*: De gratia Christi p. 15). Diese Autoren werden natürlich von der obigen Beweisführung nicht getroffen.

Ich hatte nämlich gesagt: „Nun ist es aber klar, daß nur jene Ursache causa prima et principalis genannt werden kann, die bei Hervorbringung einer Wirkung sich einer zweiten untergeordneten Instrumentalursache bedient", und daraus geschlossen: „Also ist Gott nur die erste und Hauptursache, nicht aber die unmittelbare Ursache aller Applikation".

*Sch.* aber läßt mich sagen: „Weil Gott causa prima ist, muß er sich bei seiner Wirksamkeit einer causa secunda bedienen, sonst wäre er nicht causa prima", und fügt bei: „Eine solche Verkennung des Begriffes causa prima ist mir noch nicht unter die Augen gekommen" (137). Auch hier hat *Sch.* meine Worte wieder entstellt. Ich sagte nicht: weil Gott die causa prima ist, muß er sich bei seiner Wirksamkeit einer causa secunda bedienen. Gott kann doch wahrhaftig auch ohne eine zweite Ursache jeden beliebigen Effekt hervorbringen und ist in seiner Wirksamkeit von keiner zweiten Ursache abhängig. Was ich gesagt habe, ist nur dies: Bei jener Wirksamkeit, die Gott unmittelbar durch sich allein ohne Dazwischenkunft der Geschöpfe ausübt, pflegt man Gott nicht als causa prima zu bezeichnen. So wird niemand sagen: Gott ist die causa prima creans, aus dem einfachen Grunde, weil es keine causa secunda creans gibt. Gott ist in der Erschaffung nicht die erste, sondern die einzige Ursache. Wie Ursache und Wirkung, so sind auch erste und zweite Ursache korrelative Begriffe, die einander notwendig fordern; wie Gott nicht Ursache genannt werden könnte, wenn er nichts erschaffen hätte, so wird er auch nicht erste Ursache genannt, wenn keine zweite Ursache mittätig ist. Demnach bleibt mein Beweis vollkommen bestehen.

*Sch.* fährt fort: „Zweitens argumentiert *St.* aus dem Begriffe oder vielmehr aus dem Worte: causa principalis; denn eine causa principalis setze eine causa instrumentalis voraus. Auch hier liegt wieder eine gewaltige Verkennung des Sinnes des Ausdruckes vor" (138). Hier liegt etwas anderes vor, nämlich eine Fälschung meiner Worte. Ich hatte nicht gesagt, die causa principalis setze die instrumentalis voraus. Das Umgekehrte ist der Fall; die In-

strumentalursache setzt zu ihrer Wirksamkeit die Tätigkeit der Hauptursache voraus. Was ich gesagt habe, ist dies: Keine Ursache wird causa principalis einer Wirkung genannt, wenn sie sich zur Hervorbringung derselben keiner werkzeuglichen Ursache bedient. So wird es niemand einfallen, Gott als causa principalis creans zu bezeichnen. Wenn also zur Applikation der geschaffenen Kräfte ebenso wenig geschöpfliche Ursachen mitwirken wie zur Erschaffung — und dies behauptet *Sch.* — dann kann *Thomas* auch nicht sagen: „omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Auch diesen Beweis hat *Sch.* nicht entkräftet.

Zum Schluß schreibt *Sch.*: „Außer der Verkennung der Begriffe unterlauft *St.* noch ein anderer Fehler. Mit dem hl. *Thomas* beweist *Joh.*, daß Gott die causa prima und principalis jeder operatio sei; *St.* will beweisen, daß Gott nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar causa applicationis sei. Nun ist es selbstverständlich, daß die operatio sowohl von Gott als causa prima als auch von der geschöpflichen Kraft als causa secunda und instrumentalis hervorgeht: die operatio creata ist zwar ein Werk Gottes, wird aber durch die geschaffene Kraft vermittelt; sonst wäre sie keine geschöpfliche Tätigkeit. *St.* überträgt dies aber ohne weiteres auf die applicatio: weil die geschöpfliche Tätigkeit nicht unmittelbar von Gott gesetzt wird (immediatione suppositi), so wird auch die applicatio nicht unmittelbar von Gott gewirkt!“ (138).

*Sch.* behauptet, daß ich nicht einmal zwischen der applicatio ad agendum und der aus ihr folgenden operatio unterscheiden kann und das, was von der letzteren gilt, „ohne weiteres“ auf die erste übertrage! Wo bleibt der Beweis für diese Anschuldigung? Möge mein Gegner mir auch nur einen einzigen Satz bezeichnen, wo eine derartige Verwechslung vorkommt! Sodann sollen *Joh.* und *Th.* lehren, daß zwar die operatio ein durch die geschaffene Kraft vermitteltes Werk Gottes sei, dagegen die applicatio unmittelbar von Gott allein gesetzt werde! Nein, beide lehren, daß sowohl die operatio als auch die applicatio durch geschaffene Kräfte vermittelt wird. Für *Joh.* habe ich den Beweis schon erbracht. *Thomas* aber lehrt dies noch klarer und ausdrücklicher; er sagt geradezu, daß die applicatio zunächst und unmittelbar von

geschöpflichen Kräften geschieht: „Sed omnis applicatio (also nicht bloß: operatio) virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo; applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae; primum autem principium utriusque motus est Deus; est enim primum movens omnino immobile". Das heißt doch: Die tätigen Kräfte werden zu den ihnen eigenen Tätigkeiten appliziert nicht unmittelbar von Gott, sondern zunächst durch einen motus vel corporis vel animae, also von geschaffenen Kräften; Gott aber ist diese durch geschaffene Kräfte erfolgte Applikation deswegen zuzuschreiben, weil er das erste Prinzip utriusque motus applicativi ist. *Th.* lehrt also mit ausdrücklichen Worten genau das Gegenteil von dem, was *Sch.* behauptet. Dieser Thomastext findet sich wörtlich in meinem Artikel S. 499 mit einem ausführlichen Nachweis, daß derselbe die unmittelbare Applikation der geschaffenen Kräfte durch Gott, wie sie von den Thomisten angenommen wird, ausschließt. *Sch.* muß also den Text und meine Ausführungen gelesen haben. Warum schweigt er hierüber? Doch wohl nur aus dem Grunde, weil er selbst einsieht, daß diese Thomasworte mit der praemotio physica nicht in Einklang gebracht werden können.

Doch *Sch.* beruft sich auf andere Thomastexte, die beweisen sollen, daß die Applikation unmittelbar von Gott mit Ausschluß geschöpflicher Ursachen geschehe — Texte, die übrigens bei allen Thomisten ständig wiederkehren.

a) De Pot. q. 3 a. 7 ad 3 sagt *Th.*: „In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura". Doch damit leugnet *Th.* nicht, daß ein Geschöpf das andere als Instrument Gottes bewege und appliziere, sondern behauptet nur, wie sich aus dem Einwand klar ergibt, daß bei der Applikationstätigkeit jene Natur, die bewegt wird, nicht selbst mittätig ist, daß sie also sich nicht selbst bewegt, sondern von einem andern, nämlich Gott bewegt wird; ob mittelbar oder unmittelbar, darüber sagen die Worte nichts.

b) Eine größere Schwierigkeit bereitet der Interpretation die Antwort auf den 7. Einwand desselben Artikels. *Sch.* schreibt darüber: „Die applicatio von seiten Gottes . . . gibt den Naturkräften eine Bewegung, die zwar etwas Physisches ist, aber keine neue Form gibt,

die nur ein vorübergehendes, unvollständiges Sein hat: „id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum, quo colores sunt in aëre et virtus artis in instrumento artificis". Das ist auch die Lehre der Thomisten über die praemotio physica. *St.* aber negiert rundweg die Antwort des hl. Thomas" (S. 135).

Doch nein, ich negiere nicht rundweg die Antwort des hl. *Th.*, sondern erkläre sie nur anders als die Thomisten. Mag auch das Wesen jener „intentio" immerhin dunkel bleiben, soviel ist sicher, daß sie nicht die praemotio physica ist. Denn die Stelle sagt gar nichts davon, daß die applicatio, selbst wenn sie mit jener „intentio" als identisch aufgefaßt werden müßte, unmittelbar von Gott geschieht. *Th.* sagt nicht: „id, quod a Deo immediate fit in re naturali"; seine Worte lassen es dahingestellt, ob jene „intentio" von Gott unmittelbar oder mittelbar dem geschöpflichen Agens mitgeteilt wird; folglich beweisen sie die praemotio physica nicht. Die Frage, ob die Applikation der zweiten Ursachen unmittelbar oder mittelbar von Gott geschieht, muß vielmehr aus dem corpus articuli heraus entschieden werden, aus jenem Beweise, mit welchem *Thomas* zeigt, daß alle geschaffenen Ursachen von Gott zur Tätigkeit bewegt werden müssen. Dieser Beweis lautet: „Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora sunt alterantia alterata, coelum autem est alterans non alteratum et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum". Der Gedankengang ist genau derselbe wie C. g. 3,67: Gott ist der erste und oberste Beweger aller Dinge; alle Bewegungen, mit denen ein Geschöpf das andere appliziert, müssen in letzter Linie auf Gott zurückgeführt werden. Das ist aber genau das Gegenteil der thomistischen These: alle Applikation geschieht unmittelbar und einzig von Gott[1]).

*Sch.* tadelt auch, daß ich die praemotio physica ein der geschöpflichen Kraft mitgeteiltes Kraftprinzip genannt habe; das sei eine falsche Interpretation der thomistischen Lehre, nach welcher die praemotio der Naturkraft nur eine Bewegung, aber keine neue Kraft gebe (135). Ich weiß recht wohl, daß die neueren Thomisten, um gewissen Schwierigkeiten in der Gnadenlehre auszuweichen und die Hinlänglichkeit der gratia sufficiens verteidigen zu können, von

[1]) Vgl. hierüber mein Werk: „D. Thomae Aqu. doctrina de Deo operante" (Oeniponte 1923) S. 72 ff. Ebendort wird S. 122—136 die Antwort des hl. *Th.* auf den 7. Einwand ausführlich besprochen und die Natur jener „intentio" näher erklärt.

dieser „virtus" nicht gerne reden. Aber sie ist doch eine Kraft, da sie die geschöpfliche Kraft zu einer Wirkung befähigt, die sie aus sich nicht leisten kann; sie ist eine virtus, qua agit ad esse. Und *Sch.* selbst schreibt S. 131: „Da das Sein absolut als solches der effectus proprius Dei ist, kann die geschöpfliche Kraft ein Sein, ein ens, nur unter der Voraussetzung hervorbringen, daß Gott ihr die Kraft hiezu gibt, also als Instrument Gottes".

### II. Die Einwirkung Gottes auf den Willen

Über diesen Gegenstand sagt *Joh.* in der Antwort auf den 7. Einwand folgendes: „Ad septimum dicendum, quod id quod movetur ab aliquo secundum suam inclinationem et non contra, non cogitur, ut patet de motu lapidis deorsum et de motu ignis sursum, quae moventur ad loca praedicta a generante; sic autem movetur voluntas semper a Deo. Cum enim voluntas, sicut et omnis appetitus sit inclinatio quaedam in appetibile, moveri secundum voluntatem est moveri secundum propriam inclinationem. Voluntas ergo semper movetur a Deo, et tamen numquam cogitur, quia cogi proprie est respectu eius, quod est contra voluntatem".

Ich hatte die Stelle also erklärt: Moveri secundum propriam inclinationem ist soviel als in Bewegung übergehen aus sich, aus einem inneren Prinzip, durch eine Form, die zugleich mit der Natur von deren Urheber dauernd eingeprägt ist; moveri violenter aber heißt in Bewegung übergehen durch ein nicht in der Natur liegendes inneres Prinzip, sondern durch einen vorübergehenden, von außen empfangenen Impuls. Daraus zog ich den Schluß, daß nach *Joh.* Gott den Willen in der natürlichen Ordnung nicht durch einen vorübergehenden Impuls oder eine praemotio physica, sondern durch das ihm dauernd verliehene und darum natürliche innere Prinzip der inclinatio in bonum zur Tätigkeit bewege. Vernehmen wir nun die Einwendungen *Sch.s.*

Er sagt, man müsse zwei Arten von Bewegungen unterscheiden; im uneigentlichen Sinne bezeichne man mit dem Worte die Tätigkeit, z. B. des Denkens und Willens; im eigentlichen Sinne aber ist Bewegung soviel als „actus imperfecti", i. e. existentis in potentia

(1 q. 18 a. 1), „In unserer Frage muß motus und moveri offenbar im eigentlichen Sinne verstanden werden". Movere im eigentlichen Sinne werde von *Thomas* also definiert: „movere nihil aliud est quam educere de potentia in actum" (1 q. 2 a. 3). „Moveri heißt also von der Potenz in den Akt überführt werden, nicht aber in Bewegung übergehen, noch viel weniger: aus sich in Bewegung übergehen. Nach dem Prinzip: omne, quod movetur, ab alio movetur, gehört es nicht zum Wesen der Bewegung, daß sie aus einem inneren Prinzip hervorgeht; auch fordert sie kein dauerndes Prinzip, sondern wird vielmehr in der Regel eine vorübergehende Beeinflußung sein". Daraus folgt nach *Sch.*: „*St.* fehlt der richtige Sinn des moveri" (142). Prüfen wir nun diesen Einwand.

1. *Sch.* behauptet, daß motus und moveri, wenn vom Willen die Rede sei, offenbar im eigentlichen Sinne genommen werden müsse. Diese Behauptung allein schon beweist, daß nicht mir, sondern ihm der richtige Sinn des moveri fehlt. Nach der übereinstimmenden und konstanten Lehre des *Aristoteles* und des hl. *Th.* ist motus und moveri, wenn vom Willen, Intellekt und von den sensitiven Potenzen die Rede ist, ein motus im uneigentlichen Sinne.

Hierüber schreibt *Th.* 1 q. 18 a. 3 ad 1: „Duplex est actio. Una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare. Alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus eius ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis, licet motus sit actus imperfecti, i. e. existentis in potentia, huiusmodi autem actio sit actus perfecti, i. e. existentis in actu". Ähnlich äußert sich *Th.* 1 q. 14 a. 2 ad 2, wo er sagt: „non enim intelligere est motus, qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud". Im Kommentar zu de Anima l. III lect. 12 sagt er vom sentire: „Iste motus est actus perfecti; est enim operatio sensus iam facti in actu per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire, intelligere et velle".

Ein movere und ein motus findet also im eigentlichen Sinne nur bei jenen Tätigkeiten statt, die auf eine äußere Materie übergehen wie beim Erwärmen und Schneiden;

bei immanenten Tätigkeiten aber kann man nur „aequivoce" von einem moveri reden, wie *Th.* 1 q. 14 a. 2 ad 2 sagt. Wird das Wasser vom Feuer erwärmt, so ist das ein motus im eigentlichen Sinne. Nach der Ansicht der Alten ist das Wasser von Natur aus kalt; es kann daher die Wärme nur von einer äußeren Ursache empfangen. Das Erwärmtwerden des Wassers besteht darin, daß es unter der Einwirkung des Feuers zuerst einen niederen, dann allmählig einen höheren Grad von Wärme in sich aufnimmt, bis endlich die ganze Erwärmung ihren Abschluß gefunden hat. Dieser motus ist nicht eine perfectio agentis; denn wenn auch das Erwärmen vom Feuer ausgeht, so wird doch das Feuer durch diese Tätigkeit nicht in sich vervollkommnet, sondern der actus oder die Vollkommenheit wird vom Wasser aufgenommen. Dem Feuer wird die calefactio nur zugeschrieben; aber ihrer physischen Wirklichkeit ist sie identisch mit dem calefieri und darum im leidenden Subjekt (Phys. l. 3 lect. 4. u. 5). Deswegen wird der motus im eigentlichen Sinne definiert: actus existentis in potentia inquantum huiusmodi (Phys. l. 3 lect. 2). Ganz anders verhält sich die Sache bei den immanenten Tätigkeiten des Erkennens, Wollens und der sinnlichen Wahrnehmung. Diese Tätigkeiten kommen nämlich dem tätigen Subjekte nur zu, insofern es nicht mehr in potentia, sondern bereits in actu ist: so geht der Gesichtssinn sofort in die Wahrnehmung über, wenn er die species sensibilis in sich aufgenommen hat, der Intellekt in den Akt des Erkennens, wenn er die species intelligibilis besitzt, der Wille in den Akt des Wollens, wenn ihm ein Gut vorgestellt ist. Diese Tätigkeiten sind auch ein actus, aber nicht ein actus existentis in potentia, das von außen etwas empfängt; darum sind sie ein actus perfecti. Hier findet daher kein exitus de potentia in actum statt, der von einer äußeren Ursache ausgeht; und daher ist auch jede praemotio physica bei solchen Tätigkeiten ausgeschlossen.

Aber, so erwidern die Thomisten, der Intellekt ist doch, auch wenn er bereits den habitus scientiae in sich hat, noch in wahrer Potenz zum aktuellen Erkennen und bedarf daher, um von dieser Potenz in den actus secundus überzugehen, einer Bewegung von außen,

nach dem Prinzip: nihil reducit seipsum de potentia in actum. — Diesen Einwand kann man in thomistischen Werken unzählige Male lesen; er ist es auch, der dem thomistischen System viele Adepten zugeführt hat; aber er beruht auf einem totalen Mißverständnis der aristotelisch-thomistischen Lehre. *Th.* unterscheidet in seinem Physikkommentar (l. 8 lect. 8) nach dem Vorgang des Stagiriten eine doppelte Potenz: potentia prima und secunda. Wer den habitus scientiae noch nicht hat, ist in potentia prima zum Wissen; hat er ihn, so ist er in potentia secunda zum aktuellen Erkennen. Um von der potentia prima in die secunda überzugehen, bedarf er eines äußeren Agens, nicht aber zum Übergang von der potentia secunda zum actus secundus: „Ergo de prima potentia reducitur in actum, cui coniungitur secunda potentia, per aliquod agens, scilicet per docentem. Sed quando sic se habet, quod habet habitum scientiae, non oportet, quod reducatur in actum secundum per aliquod agens, sed statim per seipsum operatur considerando, nisi sit aliquid prohibens, puta occupatio vel infirmitas aut voluntas". Dies wiederholt *Th.* öfters in seinen Werken, ein Zeichen, daß er diese Ansicht sich zu eigen gemacht hat: C. g. 2,73 u. 74; Quodl. 3 a. 21; Comp. theol. c. 83; de Malo q. 16 a. 8; a. 11 ad 4 et 5; de Ver. q. 8 a. 6 ad 7. Was hier vom Intellekt gesagt wird, gilt natürlich auch vom velle und sentire und auch von den aktiven Potenzen der Naturdinge, wie *Th.* Phys. l. 8 lect. 8 ausdrücklich lehrt.

Daraus folgt nun: nach *Th.* ist das velle kein motus im eigentlichen Sinne, sondern ein actus perfecti oder existentis in actu; und darum bedarf der Wille, falls ihm ein Objekt vorgestellt wird, keines Impulses von außen oder keiner praemotio physica. Letztere kat im System des hl. *Th.* keinen Platz.

2. *Sch.* behauptet, moveri bedeute das Gegenteil von „aus sich in Bewegung übergehen" (140). Auch dies ist unrichtig. Denn obwohl nicht alles, was bewegt wird, aus sich in Bewegung übergeht, wie dies bei der gewaltsamen Bewegung evident ist, so gibt es doch nach *Th.* und *Aristoteles* ein moveri, bei dem der bewegte Gegenstand aus sich, aus einem inneren Prinzip in Bewegung übergeht und gleichwohl von außen, nämlich von jener Ursache bewegt wird, die ihm dieses innere Prinzip gegeben hat. Dies ist der Fall beim motus naturalis der schweren und leichten Körper. Die schweren Körper bewegen sich nach der Ansicht der Alten spontan abwärts, die leichten auf-

wärts, und gleichwohl bewegen sie sich nicht selbst, wie *Aristoteles* (Phys. l. 8 c. 4) aus vier Gründen beweist. Sie werden also von einem andern bewegt, und zwar auf doppelte Weise: per se vom generans, der ihnen durch die Generation die Form der Schwere und Leichtigkeit gibt, und per accidens vom removens prohibens, der nur das Hindernis der Bewegung entfernt (vgl. Phys. l. 8 lect. 8). Ist das Hindernis beseitigt, dann fällt der schwere Körper von selbst zur Erde. Darum sagt *Th.*, daß die schweren und leichten Körper „moventur seipsis, sed non a seipsis" (de Ver. q. 24 a. 1). Auf ähnliche Weise gehen auch alle Naturdinge durch innere natürliche Prinzipien in die innen eigentümlichen Tätigkeiten aus sich ohne physische Prämotion über und werden doch anderseits von Gott bewegt, insofern er ihnen diese Prinzipien eingepflanzt hat und beständig erhält. Darum sagt *Th.* von den Naturdingen: „quodammodo ipsa vadunt et non solum ducuntur in fines debitos"; sie sind „sponte tendentia in bonum" (de Ver. q. 22 a. 1)[1]). *Sch.s* Behauptung, moveri sei das gerade Gegenteil von: aus sich in Bewegung übergehen, verrät einen bedenklichen Mangel an Kenntnis der thomistischen Lehre. Ich hatte ihn schon früher auf viele derartige Thomasstellen aufmerksam gemacht (ZkTh 46 [1922] 149); aber er scheint sich nicht die Mühe genommen zu haben, dieselben nachzulesen.

3. Über die Bewegung des Willens durch Gott äußert sich *Sch.* also: „Der Wille wird secundum suam inclinationem bewegt, wenn er, obwohl die Bewegung von außen, d. h. von Gott kommt, doch als Wille, in der Art des Willens bewegt wird" (141). Er meint also, Gott könne den Willen unbeschadet seiner Eigenart von außen durch eine praemotio physica bewegen, etwa so, wie der Maler den Pinsel führt. — Wie sehr diese Ansicht der Lehre des hl. *Th.* widerstreitet, ergibt sich schon daraus, daß das Wollen kein actus existentis in potentia ist, wie unter 1) gezeigt wurde. *Joh.* vergleicht die Bewegung des Willens durch Gott mit der Bewegung der schweren und leichten

[1]) Vgl. über diesen Text und viele andere mein Werk: „De Deo operante" l. I c. 1 (p. 37—64).

Körper durch den generans. Und *Th.* betont dasselbe, nur noch klarer und schärfer, so oft er diesen Gegenstand behandelt (1 q. 105 a. 4 ad 1; 1 2 q. 9 a. 6; C. g. 3,88; Comp. theol. 129; de Malo q. 3 a. 3 u. 6; de Ver. q. 22 a. 8; de Car. a. 1). Der motus naturalis kann, wie schon ausgeführt wurde, nur vom generans, und zwar nur durch die generatio verursacht werden, insofern bei dieser der Körper eine seiner Natur entsprechende bleibende Form erhält; daraus folgert *Th.* an allen genannten Stellen, daß auch Gott den Willen nur insofern bewegen kann, als er durch die Schöpfung ihm ein inneres bleibendes Prinzip, nämlich die inclinatio in bonum universale gibt[1]).

4. Endlich bemängelt *Sch.* meine Definition des motus violentus: moveri violenter heißt in Bewegung übergehen durch einen vorübergehenden Impuls. Er schreibt: „Die Definition ist auch gegen *Joh.* und *Th. Joh.* bringt als Beispiel eines motus secundum propriam inclinationem den Fall, daß ein Stein abwärts bewegt wird. Wenn ich also einen Stein den Berg hinabstoße, ist der motus secundum propriam inclinationem des Steines, aber doch von mir ab extrinseco" (142).

Hier zeigt sich wieder, wie wenig *Sch.* den hl. *Th.* kennt. Denn das Schicksal will es, daß *Th.* gerade dieses Beispiel gebraucht, um eine Art des motus violentus zu illustrieren. 2 2 q. 175 a. 1 will er beweisen, „quod raptus violentiam quandam importat". Er geht von der Definition des violentum aus und zeigt, daß auf zweifache Weise eine violentia stattfinden könne: „Violentum autem dicitur, cuius principium est extra, nil conferente eo, quod vim patitur .. Confert autem unumquodque ad id, in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet, quod ille, qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid, quod est diversum ab eo, in quod eius inclinatio tendit. Quae quidem diversitas attenditur dupliciter: uno quidem modo, quantum ad finem inclinationis, puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc, quod feratur deorsum, proiciatur sursum; alio modo quantum ad modum tendendi, puta si lapis velocius proiciatur deorsum, quam sit motus eius naturalis". Und dasselbe Beispiel findet sich bei *Th.* wieder de Caelo et Mundo l. 3 lect. 7 und de Ver. q. 13 a. 1 ad. 5. Wer

[1]) Vgl. hierüber mein Werk l. III c. 1 S. 177—220.

also einen Stein den Berg hinabstößt, indem er ihm einen Impuls gibt, verursacht eine wenigstens zum Teil gewaltsame Bewegung, wenn auch das innere Prinzip der Schwere zu dieser Bewegung mitwirkt; wer aber nur das Hindernis entfernt, das den Stein vom Falle zurückhält, verursacht zwar einen motus naturalis, aber nur per accidens. Hätte *Sch.* nur den von mir S. 508 mitgeteilten Text des hl. *Thomas* aus C. g. 3,88 genauer betrachtet, dann wäre ihm dieses Mißgeschick nicht begegnet. Dort sagt nämlich *Thomas*: „Agens exterius sic solum naturaliter movet inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali vel actione, quam causet ipsum". Nach *Th.* kann also nur der generans einen motus naturalis per se verursachen; jedes andere äußere Agens aber bewirkt denselben nur per accidens durch Beseitigung von Hindernissen. Da aber jener, der einen Stein den Berg hinunterstößt, weder generans noch removens prohibens ist, kann er nur einen motus violentus verursachen.

*Sch.* beschließt diesen Abschnitt mit den Worten: „Auch der Beweis aus dem moveri secundum propriam inclinationem ist also *St.* mißlungen: es fehlt ihm der richtige Sinn des moveri, das Verständnis von propria inclinatio und vom motus violentus — übrigens alles Begriffe, die er im ersten besten Lehrbuche hätte finden können" (142).

Wem der richtige Sinn und das wahre Verständnis der genannten Termini fehlt, ob mir oder *Sch.*, darüber dürfte nach den bisherigen Darlegungen kein Zweifel bestehen. Der wahre Motusbegriff des hl. *Th.* läßt sich allerdings nicht, wie mein Gegner meint, im ersten besten Lehrbuche finden, da er durch eine Jahrhunderte alte falsche Interpretation des englischen Lehrers ganz verdunkelt, ja in sein Gegenteil verkehrt wurde; aber wer sein Wissen nicht aus Lehrbüchern, sondern aus der reinen Quelle des Aquinaten selbst schöpft, kann über denselben nicht im Unklaren sein, da dieser Begriff unzählige Male von ihm klar entwickelt wird. *Sch.* geht von seinen prämotionistischen Voraussetzungen aus an die Lektüre des hl. *Thomas* und darum vermag er nicht zu begreifen, wie etwas aus sich, aus einem inneren Prinzip in Bewegung übergehen kann und gleichwohl in Wahrheit von einem andern bewegt wird. Er hat die Lehre des hl. *Thomas* vom generans als motor der schweren und leichten Körper und deren Anwendung auf die Willensbewegung durch Gott noch nicht verstanden. Er faßt die von Gott in den Willen hineingelegte inclinatio naturalis

in bonum universale als ein passives Prinzip auf, das erst von außen durch einen Impuls in Tätigkeit gesetzt werden muß, während es nach Thomas ein principium activum ist: „Circa voluntatem manifestum est, quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem; finis autem in operativis habet rationem principii naturalis; ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiritur" (de Virt. in comm. a. 8). Indem Gott dieses innere aktive Prinzip dem Willen bei der Erschaffung mitteilt, bewegt er ihn in der natürlichen Ordnung zu allen seinen Tätigkeiten: „Illud igitur solum potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia voluntatis (also nicht die praemotio physica); hoc autem est Deus, qui solus creat" (C. g. 3,88).

### III. Gott als die causa universalis alles Seins

*Joh.* lehrt mit *Th.*, daß Gott nicht bloß als primum movens immobile alle geschaffenen Kräfte zur Tätigkeit appliziert, sondern daß er auch Ursache ihrer Tätigkeit ist in bezug auf den Terminus oder Effekt derselben, insofern nämlich alle diese Wirkungen von ihm stammen in ratione qua ens. Ursache und Wirkung, sagt er, müssen sich entsprechen; einer Ursache, die in ihrer Kausalität universell ist, muß daher eine Wirkung entsprechen, die universell ist der Aussage nach. Daraus folgt: „causae universalissimae in causando, id est Deo, respondet effectus universalissimus in praedicando, id est esse seu ens ... Idem ergo effectus numero, puta hic homo, in ratione qua ens, est effectus Dei et non hominis, .... in ratione qua hic homo, est effectus hominis generantis".

In meiner Ausführung habe ich bemerkt, daß nach *Joh.* und *Th.* die niederen und höheren Ursachen im Verhältnis der Subordination stehen; jene sind werkzeugliche, diese Haupt-Ursachen. Wirken Haupt- und Instrumentalursache zu einer Wirkung zusammen, so setzt das Werkzeug dieselbe immediatione suppositi, die Hauptursache aber mediatione suppositi und immediatione virtutis. Da entsteht nun die Frage: In welcher Weise sind die geschaffenen Ursachen Werkzeuge Gottes, so daß man sagen kann, Gott bringe die Wirkungen nur hervor secundum rationem communissimam entis? Ist Gott nur der erste, oder ist er auch, wie die Thomisten sagen, der unmittelbare Beweger aller zweiten Ursachen?

Diese Frage habe ich dahin beantwortet, daß in der Voraussetzung einer von Gott zu einer jeden einzelnen Handlung zu erteilenden praemotio physica die Lehre des *Joh.* und *Th.* unverständlich, ja falsch wäre. Denn wenn Gott alle Ursachen zu jeder einzelnen Handlung so bewegt, daß sich in der Wirkung nichts auffinden läßt, was Gott durch seine Bewegung nicht in die zweite Ursache hineingelegt hat, dann muß die Wirkung nicht bloß sub ratione entis communis, sondern auch sub ratione entis particularis als effectus proprius Dei bezeichnet werden; den Geschöpfen käme keine ihnen eigene Tätigkeit zu, wodurch sie die Gott eigene Wirkung spezifizieren und determinieren, oder zu dem, was Gottes eigene Wirkung ist, etwas hinzufügen können. Nimmt man aber an, Gottes unmittelbare Kausalität bestehe nur darin, daß er die im Anfang erschaffenen Dinge beständig im Dasein erhält und außerdem wenigstens die obersten geschöpflichen Ursachen unmittelbar zur Tätigkeit bewegt, dann sind die Wirkungen der zweiten Ursachen zugleich Wirkungen Gottes sub ratione entis qua ens, und außerdem fügen die Geschöpfe durch eigene Kräfte zum effectus proprius Dei Vollkommenheiten hinzu, welche denselben determinieren und spezifizieren und sich zu ihm verhalten wie der Akt zur Potenz.

Diese meine Ausführungen hat nun *Sch.* in geradezu unglaublicher Weise entstellt, um sie als absurd hinstellen zu können. Bevor ich auf seine Einwendungen eingehe, will ich etwas weiter ausgreifen und zuerst die Lehre des hl. Thomas vom esse als proprius effectus Dei klarlegen, um so das Fundament zum richtigen Verständnis dieser so oft mißdeuteten Lehre zu legen.

Nach *Th.* besteht zwischen Gott als der allgemeinen Ursache alles Seins und den geschöpflichen partikulären Ursachen der radikale Unterschied, daß Gott bei seiner Tätigkeit nach außen nichts voraussetzt, sondern die ganze Wirkung nach allem, was sie in sich enthält, ins Dasein setzt, während die geschaffenen Ursachen eines bereits existierenden Subjektes bedürfen, auf das sie verändernd einwirken.

Prägnant faßt er dies in dem Satze zusammen: „Duplex est agens: quoddam naturale, quod est agens per motum, et quoddam divinum, quod est dans esse“ (2 d. 1 q. 1 a. 2 ad 1; q. 2 a. 1 ad 1; d. 15 q. 1 a. 2). Darum definiert er die partikuläre Ursache immer als jene, die per motum tätig ist und auf ein schon vorhandenes Subjekt einwirkt: „Manifestum est, quod

omnis causa per motum aliquid faciens particularis causa est; habet enim particularem effectum. Est enim omnis motus ex hoc determinatio in illud determinatum omnisque mutatio motus cuiusdam terminus est" (de Subst. sep. c. 9). „Agens igitur, quod requirit ex necessitate materiam praeiacentem, est agens particulare" (C. g. 2,16). „Omnis igitur causa, quae facit aliquid esse in actu, praesupposito eo, quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicuius universalioris causae" (Comp. theol. 69). Handelt es sich aber um eine Wirkung, die ohne motus gesetzt wird und daher kein bestehendes Sein voraussetzt, so muß sie auf die allgemeinste und erste Ursache zurückgeführt werden: „Sic igitur, cum esse alicuius causatur absque motu, eius causalitas attribui non potest alicui particularium entium, quod participet esse, sed oportet, quod reducatur in ipsam universalem et primam causam essendi, scilicet Deum, qui est ipsum esse" (de Subst. sep. c. 10). „Quod agit tantum per motum et mutationem, non competit universali causae eius, quod est esse; non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale principium essendi ... Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem" (C. g. 2,16).

Damit ist die Wirkungsweise Gottes als der universellen Ursache alles Seins im Vergleich zu jener der partikulären Ursachen klar und scharf abgegrenzt. Gott ist deswegen die universelle Ursache alles Seins, weil er absque motu tätig ist; die Geschöpfe sind partikuläre Ursachen, weil sie ihre Kausalität per motum ausüben.

Gottes Kausalität ist demnach früher als die Kausalität der zweiten Ursachen, weil sie nichts voraussetzt, die der Geschöpfe ist später, weil sie eines von Gott erschaffenen Substrates oder einer vorher existierenden Materie bedürfen: „Id ergo, quod est primo substratum omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae" (1 q. 65 a. 3). „Illud, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute" (1 q. 45 a. 5). Der proprius effectus Dei ist das esse absolute, simpliciter oder communiter sumptum; der effectus proprius der partikulären Ursachen ist das esse hoc vel illud: „Causa igitur prima propria essendi simpliciter est agens primum et universale, quod est Deus; alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album" (C. g. 2,21). „In omni factione, quae fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc ens per se, ens autem communiter sumptum per accidens fit; non enim fit ex non ente, sed ex non ente hoc" (de Subst. sep. c. 9). Das Sein schlechthin, das der

Kausalität Gottes entspricht, wird durch Erschaffung hervorgebracht: „Producere esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis" (1 q. 45 a. 5). „Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praeexistere, quod sit extra ens simpliciter" (C. g. 2,21). Das So- oder Anderssein, das der Kausalität der partikulären Ursachen entspricht, ist der Terminus einer Veränderung. Endlich ist Gottes Kausalität universell, weil sie in jeden Effekt der partikulären Ursachen einfließt, indem sie ihnen das Substrat zu ihrer Wirksamkeit gibt; die Kausalität der zweiten Ursachen ist partikulär, weil sie an eine materia praeiacens gebunden ist.

Dies vorausgesetzt läßt sich leicht erklären, in welchem Sinne *Joh.* und *Th.* sagen, daß Gott alle Wirkungen der Geschöpfe sub ratione entis qua ens hervorbringe, während dieselben Wirkungen den zweiten Ursachen zugeschrieben werden sub ratione entis huius. Dadurch nämlich, daß Gott alle geschaffenen Ursachen ins Dasein gesetzt hat, sie beständig im Sein erhält und ihnen das bereits existierende Substrat ihrer Tätigkeit gibt, ist er Ursache, daß deren Wirkungen überhaupt sind und ein Sein haben, da sie ohne die schöpferische und erhaltende Tätigkeit Gottes nichts hervorbringen könnten; daß aber diese Wirkungen dieses oder jenes Sein haben, verdanken sie der Tätigkeit der partikulären Ursachen. Daß z. B. aus dem Holz ein Feuer und nicht Luft wird, kommt vom Feuer, das dem Holze seine eigene Form mitteilt; daß aber das aus dem Holz entstandene Feuer ein Sein schlechthin hat, verdankt es nicht dem erzeugenden Feuer, sondern Gott.

Vernehmen wir nun die Einwendungen *Sch.s* gegen meine Auffassung von der Lehre des hl. *Thomas* über das esse als proprius effectus Dei, wie ich sie in meiner Abhandlung dargestellt hatte. Dieselben beruhen zum Teil auf einem Mißverständnis und einer Entstellung meiner Worte, zum Teil auf Unkenntnis der Lehre des Aquinaten.

1. a) *Sch.* bemüht sich des langen und breiten durch eine nicht bloß gekünstelte, sondern rein willkürliche Interpretation den Anschein zu erwecken, als ob ich gesagt hätte: Gott verursache die Wirkungen der geschaffenen Kräfte nicht bis in ihre geringsten Einzelheiten und stellt mir dann die Lehre des hl. *Th.* entgegen: „Non sic idem

effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo, partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum" (C. g. 3,70).

Genau dasselbe habe aber auch ich gesagt: „Wenn wir hier von verschiedenen Wirkungen der allgemeinen und besonderen Ursachen reden, so darf dies natürlich nicht in dem Sinn aufgefaßt werden, als ob jede von ihnen nur einen Teil der Gesamtwirkung hervorbrächte: nein, jede der zusammenwirkenden Ursachen setzt vielmehr die ganze Wirkung, aber unter verschiedener Rücksicht und auf verschiedene Weise" (502). Und daß ich mit diesem Satze nicht meiner Erklärung von esse als proprius effectus Dei widerspreche, wie *Sch.* behauptet, sondern vielmehr nur die natürliche Konsequenz derselben ausspreche, wird jeder, der die obige Darlegung gelesen hat, leicht erkennen. Denn wenn Gott durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit Ursache ist, daß die Wirkungen der zweiten Ursachen überhaupt sind, dann ist er natürlich auch Ursache, daß alle Einzelheiten derselben überhaupt sind und ihnen die ratio entis zukommt; mit anderen Worten: Gott bewirkt alles, was in den Wirkungen der Geschöpfe sich an Sein und Vollkommenheit findet, sub ratione entis. Ebenso setzen die geschaffenen Ursachen alles, was in ihren Wirkungen sich findet mit allen Einzelheiten: aber weil sie eines bereits existierenden Subjektes bedürfen, das sie aus einem ens hoc zu einem ens illud machen, so können diese Wirkungen ihnen nur zugeschrieben werden sub ratione entis talis. Der Unterschied, der zwischen *Sch.s* und meiner Auffassung obwaltet, betrifft also nicht, wie er es darzustellen versucht, die Universalität der göttlichen Wirksamkeit, sondern besteht darin, daß nach *Sch.* Gott alles, was in den Wirkungen der Geschöpfe sich findet, unmittelbar durch sich selbst bewirkt, während ich das Gegenteil behaupte. Von diesem sachlichen Unterschiede wird später die Rede sein.

b) Ich hatte in meiner Abhandlung geschrieben: „Einer allgemeinen Ursache, deren Kausalität auf viele verschiedene Wirkungen ausgedehnt ist, kann nur etwas logisch Allgemeines entsprechen, da dasjenige, was in vielen verschiedenen Wirkungen sich findet, nur etwas logisch Allgemeines sein kann" (501). Der Ausdruck „logisch allgemein" ist, wie ich ohne weiteres zugebe, nicht gut gewählt, da die logische Allgemeinheit eigentlich nur dem Begriffe zukommt; doch aus dem Zusammenhang, in dem die Worte stehen, ergibt sich klar, daß ich nichts anderes sagen wollte, als daß wir die ratio entis, unter welcher

wir die Wirkungen der Geschöpfe Gott zuschreiben, unter einem logisch allgemeinen Begriff zusammenfassen. Muß doch *Sch.* selbst zugeben, daß ich „an einer anderen Stelle" das Sein mit der Existenz identifiziere (130); ja, ich tat dies nicht bloß an „einer", sondern an 5 Stellen, so daß jeder Zweifel über den Sinn meiner Worte ausgeschlossen war. Das alles hindert aber *Sch.* nicht zu schreiben: „*St.* versteht unter dem allgemeinen Sein das logisch allgemeine Sein ... In dieser geradezu unglaublich falschen Lehre haben wir den Schlüssel zum Verständnis der Anschauungen *St.s* über die Wirksamkeit Gottes. Es ist selbstverständlich grundfalsch, daß der Kausalität Gottes das logisch allgemeine Sein entspreche. Das logisch allgemeine Sein besitzt kein wirkliches Sein, sondern nur ein gedankliches oder gedachtes, nur in der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes. Danach würde also nach *St.* der Wirksamkeit Gottes nur das gedachte Sein der Dinge entsprechen" (128 f). Eine solche Interpretation, die sich an einen unzutreffenden Ausdruck anklammert und aus ihm die absurdesten Konsequenzen zieht, obschon der richtige Sinn aus dem Kontext zweifellos feststeht, dürfte den Anforderungen einer wissenschaftlichen Polemik wohl kaum genügen.

2. a) Die erste sachliche Differenz zwischen *Sch.* und mir betrifft die Frage, ob Gott als causa universalis alle Wirkungen der geschaffenen Ursachen unmittelbar hervorbringe. Er schreibt: „Jedenfalls muß als unbedingt feststehend gelten, daß Gott d. h. Gott selbst und unmittelbar, alles neu entstehende Sein wirkt, die Ursache alles Werdens in der Welt bis in dessen geringste Einzelheiten hinein ist. Dieser Satz steht außer Kontroverse; er ist auch der Sinn des Prinzips, daß Gott causa universalissima sei. Oder welche kleine Einzelheit soll denn nicht unmittelbare Wirkung Gottes sein?" (126). Der Satz, der nach *Sch.* außer Kontroverse steht, wird zwar von fast allen Theologen angenommen, aber er ist nicht Lehre des hl. *Th.* Die Molinisten erklären dieses unmittelbare Wirken Gottes durch den concursus simultaneus; ebenso gibt es einige Thomisten, wie *Johannes a S. Thoma, Goudin, Gredt*, die einen dop-

pelten Konkurs vonseiten Gottes annehmen, einen praevius, wodurch er die Geschöpfe zur Tätigkeit appliziert, und einen simultaneus, wodurch er unmittelbar (immediatione suppositi) alle Tätigkeiten und Wirkungen der geschöpflichen Ursachen sub ratione entis setzt; die meisten Thomisten aber nehmen nur einen Konkurs an, der zugleich praevius und simultaneus ist, nämlich die praemotio physica, welche zugleich die zweiten Ursachen appliziert und ihnen die Kraft gibt, ihre Wirkungen als Instrumente Gottes sub ratione entis zu setzen; zu diesen Thomisten gehört auch *Sch.* Wie wenig aber auch diese letzte Ansicht darauf Anspruch erheben kann, die wahre Lehre des Aquinaten wiederzugeben, ergibt sich aus dem früher Gesagten. Denn sub I wurde gezeigt, daß nach *Th.* Gott nicht alle Naturdinge unmittelbar durch sich appliziert, sondern daß die applicatio ad agendum unmittelbar durch geschöpfliche Ursachen, „per aliquem motum vel corporis vel animae" geschieht. Ebenso wurde sub II der Beweis erbracht, daß der Wille von Gott nicht durch eine praemotio physica bewegt werden kann. Daraus folgt nun, daß *Sch.* sich für die Behauptung, Gott wirke unmittelbar alles neu entstehende Sein, nicht auf den hl. *Th.* berufen kann.

Aber auch aus anderen Gründen ist diese Ansicht durchaus antithomistisch. Denn Gott wirkt mit den geschöpflichen Handlungen mit als causa universalissima. Nun gehört es aber zum Wesen der causa universalissima, daß sie ihre Kausalität „absque motu" ausübt, wie wir aus *Th.* nachgewiesen haben. Bewegt nun Gott alle zweiten Ursachen durch eine motio praevia, dann ist er auch per motum tätig und wirkt nach Art einer causa particularis. Darum sagt *Th.* nicht, daß die geschaffenen Ursachen das esse geben in virtute Dei praemoventis, sondern vielmehr in virtute Dei creantis: „Esse per creationem dicitur, inquantum omnis causa secunda dans esse hoc habet, inquantum agit in virtute primae causae creantis, cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens" (de Pot. q. 3 a. 8 ad 19). Weil das Sein, insofern es nicht dieses oder jenes, sondern das Sein schlechthin ist, kein anderes Sein voraussetzt, kann es nicht per motum aus einem bereits existierenden Subjekt, sondern nur durch Erschaffung gesetzt werden: „Producere esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis" (1 q. 45 a. 5). „Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil prae-

supponit, quia non potest aliquid praeexistere, quod sit extra ens simpliciter" (C. g. 2,21). Nur wenn jene Kraft, in welcher die zweiten Ursachen ihren Wirkungen das Sein geben, die schöpferische und erhaltende Kraft Gottes ist, ist es verständlich, daß *Th.* de Pot. q. 3 a. 7 zweimal sagen kann, sie sei Gott selbst, was gewiß von der praemotio physica nicht gilt. Und C. g. 3,66 lehrt er, daß die geschaffenen Ursachen das esse geben vermöge jener Kraft, mit welcher Gott die Dinge beständig im Dasein erhält. Endlich ist es ein Widerspruch, daß die geschaffenen Kräfte ihre Wirkungen unter dem Einflusse der praemotio physica sub ratione entis qua ens setzen. Denn diese Kräfte wirken nur per motum; was sie bewirken, ist immer nur ein ens hoc vel tale, niemals aber ein ens schlechthin. „In omni factione, quae fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc ens per se; ens autem communiter sumptum per accidens fit; non enim fit ex non ente, sed ex non ente hoc" (de Subst. sep. c. 9; vgl. C. g. 2,21). Es ist daher ganz undenkbar, daß die Geschöpfe auch unter der Wirkung der praemotio physica ihre Wirkungen sub ratione entis qua ens setzen, wenn man nicht die absurde Behauptung aufstellen will, die praemotio physica gebe den geschaffenen Ursachen vorübergehend eine schöpferische Kraft.

b) Da Gott die Wirkungen der geschaffenen Ursachen nur insofern sub ratione entis bewirkt, als er durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit das Substrat zu deren Wirksamkeit gibt und die zweiten Ursachen durch ihre eigene Tätigkeit dieses Substrat modifizieren und determinieren und so ihre Wirkungen sub ratione entis huius hervorbringen, hatte ich geschrieben: „Die endlichen Ursachen können ... dem effectus causae universalis neue Vollkommenheiten hinzuzufügen, die sich zu ihm verhalten wie der Akt zur Potenz" (506). Angesichts dieses Satzes ruft *Sch.* aus: „Da haben wir es!" (129). Ja freilich, da haben wir es, nämlich die wahre Lehre des hl. Thomas, die aber *Sch.* nicht zu begreifen vermag, weil sie mit seiner Ansicht in direktem Widerspruch steht. Bereits in meiner ersten Replik gegen *Sch.* (ZkTh 44 [1920] 154) hatte ich diese Lehre des Aquinaten auseinandergesetzt und dort auch mehrere Stellen aus *Th.* angeführt, in denen er ausdrücklich sagt, daß die partikulären Ursachen den Effekt der universellen Ursache determinieren und daß diese Determination sich zum universellen Effekt verhalte wie der Akt zur Potenz. *Sch.* kann sich also nicht einmal damit

entschuldigen, daß er diese Stellen nicht kannte, aber er macht es auch hier, wie wir schon früher einmal gesehen haben: er schließt die Augen absichtlich vor diesen Thomastexten und wagt es sogar, meine Behauptung als einen „Irrtum" zu bezeichnen.

Damit der Leser sich selbst ein Urteil bilden kann, sollen die betreffenden Stellen hier nochmals angeführt werden. Comp. theol. 69: „Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa, quae facit aliquid esse in actu praesupposito eo, quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicuius universalioris causae". — De Subst. sep. c. 10: „Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior et virtus eius ad plura se extendit. Sed id, quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime est commune omnibus; quaecumque enim superadduntur, contrahunt id, quod prius inveniunt; nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius ut actus ad potentiam. Per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet, ut id, quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremae virtutis; quanto autem aliquid est posterius, tanto reducatur ad inferioris causae virtutem. Oportet igitur, quod id, quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporalibus materia, et in immaterialibus substantiis, quod potentiale est, sit proprius effectus primae virtutis et universalis effectus agentis. Impossibile est igitur, quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito effectu superioris agentis; et sic nullum agens post primum rem totam in esse producit, quod est producere ens simpliciter et non per accidens, quod est creare". — De Pot. q. 3 a. 1: „Causalitates entis absolute reducuntur in primam causam, causalitates vero aliorum, quae ad esse superadduntur vel quibus esse specificatur, pertinent ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis; et inde est etiam, quod nulla res dat esse, nisi inquantum est in ea participatio divinae virtutis".

Der Wichtigkeit der Sache wegen füge ich noch einige Stellen bei, in denen nicht minder klar der Gedanke ausgesprochen ist, daß die partikulären Ursachen zum Effekt der universellen Ursache Vollkommenheiten hinzuzufügen und denselben dadurch determinieren und spezifizieren. 2 d. 1 q. 1 a. 3: „Illius proprie est creatio, cui non praeexistat aliquod in re, et hoc est esse. Unde dicitur in l. de Causis

(prop. 4), quod primum rerum creatarum est esse; et alibi in eodem libro (prop. 1) dicitur, quod esse est per creationem et aliae perfectiones superadditae per informationem, et in compositis praecipue illud esse, quod est primae partis, scilicet materiae". — 2 d. 1 q. 1 a. 4: „Horum tamen (quae per motum et generationem oriuntur) causa etiam Deus est magis intime in eis operans, quam aliae causae moventes, quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deum solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei, quam ea, per quae esse determinatur, unde et remanet illis remotis". — C. g. 3,66: „Primum in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, inquantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse". Vgl. de Ver. q. 5 a. 9 ad 10; 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 1.

Wer alle diese Stellen aufmerksam durchliest und sie miteinander vergleicht, der sieht klar, daß das esse von Gott ist durch seine schöpferische und erhaltende Tätigkeit, insbesonders insofern er die Materie schafft, welche die partikulären Ursachen durch Erzeugung neuer Formen determinieren und spezifizieren. Demnach sind alle neu entstandenen Wirkungen zugleich Wirkungen Gottes und der zweiten Ursachen. Gott setzt sie sub ratione entis, indem er das Substrat schafft und erhält, ohne welches diese Wirkungen nicht sein könnten; die zweiten Ursachen aber setzen sie sub ratione entis huius, insofern sie aus dem bereits existierenden Substrat ein ens tale machen. Da das Sein als solches allen Wirkungen gemeinsam ist, so ist Gott causa universalis alles geschaffenen Seins; die Geschöpfe aber sind nur causae particulares, weil ihre Tätigkeit sich nur auf bestimmte Wirkungen erstreckt.

*Sch.* wirft mir vor, ich sei von der Metaphysik des hl. *Th.* abgewichen: „Wahrlich, Pius X hat mit Recht bemerkt, daß jede Abweichung von der Metaphysik des hl. *Th.* notwendig zu Irrtümern führe; *St.* ist ein Beweis dafür, indem er vom Seinsbegriff des hl. *Th.* abweicht. Das Sein als Wirklichkeit, das nach *Th.* proprius effectus Dei ist, schließt eben das spezifische und individuelle Sein der Dinge ein; jedes wirkliche spezifische und individuelle Sein ist eben ein Sein

und eine Wirklichkeit" (130). Wer von der Metaphysik des hl. *Th.* abgewichen ist, ich oder *Sch.*, überlasse ich dem Urteile des Lesers. *Th.* sagt, daß die partikulären Ursachen den Effekt der universellen Ursache determinieren und kontrahieren und daß diese Determination sich zum effectus universalis verhalte wie der Akt zur Potenz; er lehrt, daß die partikulären Ursachen als ihnen eigentümliche Wirkungen neue Vollkommenheiten bewirken, welche das ens determinieren; er lehrt, daß das, was zum esse hinzugefügt wird oder es spezifiziert, den zweiten Ursachen zugeschrieben werden muß. *Sch.* behauptet das Gegenteil von all diesem: Der effectus proprius Dei schließt alle Vollkommenheiten in sich ein, auch das spezifische und individuelle Sein und darum kann ihm nichts hinzugefügt werden. Der Grundirrtum *Sch.s* liegt darin, daß er glaubt, nach *Th.* setze Gott alle neu entstandenen Wirkungen mit allem, was sie in sich enthalten, unmittelbar durch die praemotio physica, während nach *Th.* nur das unmittelbare Wirkung Gottes ist, was er aus nichts erschafft, die materia prima in den körperlichen Dingen oder das Potenzielle, das in den geistigen Substanzen sich findet. Obschon aber Gott nicht alles, was in den Wirkungen sich findet, unmittelbar bewirkt, ist er gleichwohl nicht bloß Ursache des ens commune, sondern mittelbar auch aller Vollkommenheiten, welche die Geschöpfe durch eigene Kraft setzen, weil eben die Geschöpfe von ihm ihr Sein haben: „Ipse (Deus) non est causa rerum quantum ad esse ipsarum commune, sed quantum ad omne illud, quod in re est. Cum enim per causas secundas determinetur unaquaque res ad proprium esse, omnes autem causae secundae sint a prima, oportet, quod, quidquid est in re vel proprium vel commune, reducatur in Deum sicut in causam, cum res a seipsa non habeat nisi non esse" (1 d. 35 q. 1 a. 3).

Nicht mit Unrecht schrieb ich in meiner ersten Replik gegen *Sch.*: „Diese Stellen (nämlich die oben aus *Th.* angeführten) enthalten eine glänzende Rechtfertigung meiner Auffassung und die denkbar schärfste Verurteilung des thomistischen Standpunktes". In der Tat, wenn Gott als causa universalis nur per creationem tätig ist, dann folgt von selbst, daß die partikulären Ursachen durch eigene Kraft zu dem, was Gott geschaffen hat, neue, ihnen als effectus proprii zukommende Vollkommenheiten hinzufügen können, indem Gott, wie *Th.* sagt, nur die Materie gibt, auf welche sie durch Hervorbringung neuer substanzieller oder akzidenteller Formen verändernd einwirken; dann begreift man, wie Gott das Substrat gibt, das sich zu den

von den Geschöpfen bewirkten neuen Formen wie die Potenz zum Akt verhält; dann versteht man, daß der effectus proprius Dei nur das esse absolute, nicht aber das esse hoc vel tale ist. Nimmt man aber an, Gott bewege die geschöpflichen Ursachen durch eine praemotio physica zu jeder einzelnen Handlung in der Weise, daß alles, was die geschaffenen Ursachen bewirken, in virtute in dieser Bewegung enthalten ist, dann ist es allerdings unmöglich, daß die partikulären Ursachen eine Wirkung setzen, durch welche der effectus proprius Dei spezifiziert und determiniert wird. Daraus folgt aber nur, daß die praemotio physica im Lehrsystem des hl. Thomas keinen Platz hat.

c) Aber lehrt denn nicht Thomas selbst, daß Gott unmittelbare Ursache der ganzen Wirkung der geschaffenen Kraft sei? *Sch.* beruft sich hiefür auf C. g. 3,70, wo es heißt: „Oportet ergo, quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium. Agit enim in virtute omnium; et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum... Ita non est inconveniens, quod producatur idem effectus ab inferiori agente et a Deo, ab utroque immediate" (132).

Aber diese Stelle beweist nicht, was *Sch.* aus ihr herauslesen will, daß nämlich Gott alle zweiten Ursachen unmittelbar durch eine praemotio physica bewegt; im Gegenteil, sie beweist gerade das Entgegengesetzte, daß nämlich die untersten Ursachen zunächst von höheren und nur mittelbar von der höchsten Ursache bewegt werden, wie sich gerade aus jenem Satze ergibt, den *Sch.* ausgelassen hat: „Nam virtus infimi agentis non habet, quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris, et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus quasi causa immediata, sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum". Das unterste Agens wird also unmittelbar bewegt vom agens proximum superius und dieses wieder von einer höheren Ursache, bis man endlich zur höchsten und obersten Ursache gelangt, die nicht wieder von einer andern bewegt wird, sondern durch eigene Kraft handelt, gleichwie auch beim Schlußverfahren die conclusio unmittelbar aus den Prämissen folgt, die Prämissen selbst aber, wenn

sie nicht unmittelbar evident sind, ihre Erkennbarkeit von früher erkannten Sätzen haben, bis man endlich zu den letzten Prinzipien gelangt, deren Wahrheit durch sich einleuchtend ist. Was nämlich *Th.* hier sagt, ist nur dies, daß Gott alle Wirkungen der agentia naturalia setzt immediatione virtutis, da seine Kraft von keiner andern abhängt. Heißt das aber soviel als daß Gott alle endlichen Ursachen, auch die untersten, immediatione suppositi bewegt? Gewiß nicht. Darum sagt *Th.* im angezogenen Texte nicht: „primum agens invenitur immediatum ad producendum effectum", sondern: „virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum". Und anderswo lehrt er ausdrücklich, daß, je höher eine Ursache ist, sie als suppositum umso entfernter in die Wirkung einfließt: „Si igitur considerentur causae agentes ordinatae secundum rationem agentis, cuius est agere, sic quanto agens est posterius, tanto magis est proximum et immediatum ad actionem et ad id, quod per actionem educitur. Si autem considerentur quantum ad virtutem, quae est principium operationis, quanto causa est magis prima, tanto est magis immediata, eo quod agens secundum non agit, nisi inquantum est motum a primo et secundum quod virtus primi est in ipso. Unde oportet, ut semper resolvatur virtus ultimi agentis in virtutem agentis primi. Verbi gratia, quod planta generat plantam, hoc habet a virtute solis, et quod sol moveat ad generationem plantae, habet a virtute motoris sui, quicumque sit ille. Et inde est, quod, quia Deus est agens primum, ipse immediatius se habet secundum virtutem suam ad quamlibet operationem naturae quam aliquod agens naturale" (1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 4). Dies hindert aber nicht, daß Gott gleichwohl immediatione suppositi in allen geschaffenen Ursachen tätig ist, nicht als physischer Beweger, sondern als Schöpfer und Erhalter. Denn die Kraft, durch die Gott nach außen tätig ist, ist nicht eine virtus participata, sondern seine virtus increata, die mit seiner Wesenheit identisch ist. Durch diese Kraft ist er unmittelbar in allen Dingen tätig, insofern er sie im Sein erhält. In diesem Sinne sagt *Thomas*: „Quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans, quod in aliis causis non contingit" (1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4).

### Schlußbemerkung

Am Schlusse seiner Kritik zieht *Sch.* aus meiner Darstellung der Lehre des *Johannes v. Neapel* die Folgerung, daß ich den unmittelbaren Konkurs Gottes zu allen Handlungen der Geschöpfe und speziell des freien Willens leugne.

Dieser Konkurs sei bisher allgemeine Lehre der Theologen gewesen. „Speziell auf dem übernatürlichen Gebiete muß dieses aktive und unmittelbare Eingreifen Gottes als sichere Lehre, um nicht mehr zu sagen, bezeichnet werden. *St.* schiebt nun mit einer einzigen Geste die allgemeine Lehre der scholastischen Philosophie und der katholischen Theologie beiseite, mit der Behauptung nämlich, daß Gott nur insofern Ursache der Willensakte sei, als er den Willen erschafft und erhält und ihm seine Tendenz gibt. Die dreihundertjährige Kontroverse über die Erklärung der aktiven und unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die geschöpflichen Handlungen endigt bei *St.* mit einem einfachen: nego suppositum, Gott wirkt nicht aktiv und unmittelbar auf die Handlungen der Geschöpfe ein. Diese Lehre *St.s* ist nach meiner Ansicht das betrübendste und bedenklichste an den Ausführungen *St.s*. Der Satz, daß Gott nicht aktiv und unmittelbar auf den Willen einwirken könne, d. h. den Willen nicht aktiv und unmittelbar zu einem freien Akte bewegen könne, ist weder philosophisch noch theologisch haltbar, steht vielmehr in Widerspruch mit der von der Heiligen Schrift, den alten Konzilien und der Scholastik deutlich genug ausgesprochenen Tatsache des freien und unmittelbaren Einwirkens Gottes auf den menschlichen Willen. Diese Tatsache sucht der Thomismus durch die Prämotionslehre zu erklären. *St.* dagegen geht im Kampfe gegen eine allerdings von ihm fingierte oder nicht verstandene Praemotio soweit, auch die in der katholischen Lehre feststehende Tatsache zu bestreiten“ (143 f).

Auf diese schwerste aller Anklagen antworte ich ganz ruhig mit einem: nego suppositum, daß ich nämlich jemals meine eigene Ansicht über das Wirken Gottes geäußert habe. In meiner Abhandlung über *Johann v. Neapel* habe ich nur dessen Anschauungen untersucht; ebenso habe ich in meinen übrigen Veröffentlichungen nur die Lehre des hl. *Thomas* behandelt; bezüglich beider Autoren bin ich zu der Überzeugung gekommen, daß sie allerdings den seit Jahrhunderten in der scholastischen Philosophie und katholischen Theologie als sichere Lehre angenommenen Konkurs nicht bloß nicht kennen, sondern auch verwerfen.

Aber wie kommt nun *Sch.* dazu, die Ansicht dieser Autoren als meine eigene hinzustellen? Glaubt er vielleicht, daß jeder, der die Ansicht eines Autors aus dessen Werken rein historisch darstellt, dessen eigene Meinung teile? Gesetzt den Fall, ich würde aus *Thomas* beweisen wollen, daß er die unbefleckte Empfängnis Mariens leugnete, dann würde dies nach der Logik *Sch.s* soviel heißen, als daß auch ich dieses Dogma nicht annehme! *Sch.* wird sich umsonst bemühen, aus meinen Abhandlungen herauszufinden, welches meine persönliche Meinung vom göttlichen Konkurs und vom übernatürlichen Einwirken Gottes auf den freien Willen des Menschen sei; er wird aber wohl finden können, daß auch ich, allerdings in sehr schonender Weise, darauf hingewiesen habe, die Ansicht des hl. *Thomas* habe für die Gnadenlehre bedenkliche Folgen, indem sie zur Leugnung des entitativ übernatürlichen Charakters der auf die Rechtfertigung entfernt vorbereitenden Akte führt[1]). Ich muß daher den Versuch *Sch.s*, meine kirchliche Gesinnung in Zweifel zu ziehen, ganz entschieden als ungerechtfertigt zurückweisen.

*Sch.* erklärt zum Schlusse, daß er nicht die Absicht habe, sich in eine weitere Diskussion einzulassen; das solle ihn aber nicht abhalten, „zur Abwehr der ärgsten Angriffe *St.s* kurz Stellung zu nehmen" (145). Ich sehe seinen Erwiderungen ruhig entgegen; aber ich möchte ihn doch in seinem Interesse und im Interesse der Sache ersuchen, sich in Zukunft aller verletzenden Bemerkungen und Verdächtigungen zu enthalten, meine Worte nicht mehr zu entstellen und besonders die von mir angeführten Thomastexte zu berücksichtigen, anstatt sie einfach mit Stillschweigen zu übergehen, wie er es in seiner letzten Replik getan hat; denn dieses Ausweichen erweckt unwillkürlich den Eindruck, daß ihm dieselben Verlegenheit bereiten und er ihnen ratlos gegenübersteht.

[1]) Vgl. mein Werk S. 398 ff; ZkTh 47 (1923) 181 ff.

# Literaturberichte

## A. Übersichten

### Kirchenrecht

Daß die Kirchenrechtswissenschaft durch das Erscheinen des offiziellen Rechtsbuches einen neuen Aufschwung nehmen werde, ließ sich von vornherein erwarten. Es liegt daher auch schon eine sehr ansehnliche Reihe von Schriften, die sich an den Codex jur. can. anschließen, vor, teils solche, die einzelne Partien desselben behandeln, teils Darstellungen des gesamten Kirchenrechtes. Im folgenden seien einige, welche der Redaktion dieser Zeitschrift zugesendet wurden, namhaft gemacht.

1. Der zweiten, schon nach dem neuen Codex jur. can. umgearbeiteten Auflage konnte P. *Prümmer* bereits nach zwei Jahren diese 3. Auflage folgen lassen **1)**. Das Werk verdient vollauf diese Verbreitung. Der Verf. hält sich an die Einteilung des Codex, was den Vergleich beider Bücher sehr erleichtert; doch folgt er nicht den einzelnen Canones, sondern behandelt den Stoff in Frageform, was ihm die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Durchdringung und allseitigen Behandlung bietet und die Studierenden leichter in das Verständnis der kirchlichen Bestimmungen einführt. Da er das Eherecht im III. Bande seines Manuale Theologiae moralis bei der Sakramentenlehre behandelt hat, wurden demselben hier nur etwa 20 Seiten gewidmet. Auch andere minder wichtig scheinende Partien wurden, wenn ihnen das kirchliche Gesetzbuch auch mehr Aufmerksamkeit widmen mußte, kürzer besprochen. Da die Selig- und Heiligsprechung auch viele Nicht-Kanonisten interessiert, wäre es vielleicht gut gewesen, diesen Stoff etwas eingehender darzustellen.

**1)** Manuale juris canonici. In usum clericorum, praesertim illorum, qui ad instituta religiosa pertinent. Edidit *Dominicus M. Prümmer O. Pr.* Ed. 3. aucta. Friburgi Br. 1922. Herder. XLIII u. 719. S. —

Mit verhältnismäßig größerer Ausführlichkeit werden, dem besonderen schon auf dem Titelblatt angezeigten Zwecke entsprechend, die Orden und ordensähnlichen Institute behandelt; ihnen ist ungefähr der fünfte Teil des Textes gewidmet.

2. Kanonikus *Pistocchi* bietet in einem Schriftchen **2)** einen Kommentar zu den can. 356—362 des neuen kirchlichen Gesetzbuches; er gibt die einzelnen canones der Reihe nach an und fügt zu den einzelnen Worten, soweit es ihm nützlich erscheint, erläuternde Bemerkungen. Diese sind recht gut; doch läßt der Mangel einer Rücksichtnahme auf die Verhältnisse außerhalb Italiens das Schriftchen etwas dürftig erscheinen.

3. Das Recht der Orden und religiösen Kongregationen hat durch das kirchliche Gesetzbuch eine bedeutende Änderung namentlich im Sinne einer Vereinheitlichung erfahren. P. *Timotheus Schäfer O. Cap.*, hat gut daran getan, uns ein in deutscher Sprache geschriebenes Lehr- und Handbuch zu bieten über das nunmehr geltende Ordensrecht, wobei das Wort Orden im weitesten Sinne zu nehmen ist **3)**. Der Verf. hat dem von italienischen Autoren vielfach befolgten Verfahren, an die canones sich möglichst enge anzuschließen und mehr oder weniger auf eine Worterklärung derselben sich zu beschränken, mit Recht eine freiere Darstellung vorgezogen. Den folgenden Auflagen, die das Werk verdient, möchte ich eine etwas größere Präzision des Stiles und der Darstellung wünschen.

So müßte, um nur einiges Wenige anzuführen, z. B. der Leser glauben, der Verf. zähle S. 7 die Prämonstratenser zu den Mönchen (vgl. indes S. 25), die Barmherzigen Schwestern seien vom hl. Kajetan von Thiene gegründet (S. 8). Daß der Regel der unbeschuhten Karmeliten die des hl. Basilius zugrunde gelegt ist (S. 26), wird sich nicht beweisen lassen. Ob das Amt eines Provinzialdefinitors (S. 25) zu den höhern Ämtern gerechnet werden kann, bleibe dahingestellt; sicher sind weder die Provinzial- noch die Generaldefinitoren Superiores majores. Der Satz S. 46: „Für eine domus Ordinis regularis ist die Genehmigung des Apostolischen Stuhles erforderlich, für eine domus Congregationis nicht (con. 497 § 1)", muß dem Leser unverständlich bleiben, da doch auch Kongregationen vielfach exempt sind

**2)** Can. Doct. *Marius Pistocchi*, De synodo dioecesana. Codicis juris canonici l. II p. I tit. VIII cap. III. Commentarium breve. Taurini 1922, Marietti. pag. 48. — **3)** Das Ordensrecht nach dem Codex juris canonici. Von P. *Timotheus Schäfer O. M. Cap.*, Dr. jur. can. et phil. Münster i. W. 1923, Aschendorff. XV u. 406 S. —

und der zitierte Kanon von einer domus religiosa (nicht etwa nur einer domus regularis) spricht.

4. Die Schrift des Augustiner-Eremiten *Farrugia* **4)** behandelt die allgemein auf die Reservation sich beziehenden Fragen: Natur und Zweck, Bedingungen zur Giltigkeit und Erlaubtheit der Reservation, Lossprechung von reservierten Fällen u. ähnl. Die Besprechung ist gründlich und solid; das Schriftchen verdient Empfehlung.

S. 17 macht der Verf. die richtige Bemerkung, die Reservierung von Sünden habe in religiösen Orden kaum mehr einen Zweck. S. 56 faßt er die Worte des can. 615 so auf, als ob ein exemptes Ordenshaus nun auch ein nicht zur Diözese gehöriges Territorium darstelle; diese Erklärung wird zu weit gehen. — S. 39 (n. 15) sagt er, ein zur Absolvierung von bischöflichen Reservatfällen nicht bevollmächtigter Beichtvater (simplex confessarius) könne den Pönitenten einer fremden Diözese von einem Reservatfalle dennoch absolvieren, da dieser ja in seiner Diözese die Reservation nicht inkurriert habe. Dem scheint mir doch can. 874 § 1 u. 881 § 1 entgegenzustehen. Richtig dürfte sein, was *Prümmer*, Manuale Theol. mor. III[3] n. 429 sagt: „Hodie regula generalis unice vera est haec: Peregrini prorsus eodem modo absolvuntur sicut indigenae".

5. In 137 Fragen und Antworten bespricht *Prosdocimo Cerato*, Seminarprofessor in Padua, das Delikt der Sollizitation **5)** seinem ganzen Umfange nach, auch die Anzeigepflicht sowie die Strafen für die Unterlassung derselben und für die falsche Anzeige; es folgen dann noch 8 Fragen über die Absolvierung eines complex in peccato turpi. Die Schrift geht auf viele stark abseits von den gewöhnlichen Vorkommnissen liegenden Fragen ein. Die Ansichten des Verf.s verdienen Beachtung, werden aber auch Widerspruch finden. — Ohne Zweifel verdienen die von Kardinal *Gasparri* in seiner Ausgabe des Codex zitierten Quellen ganz besondere Beachtung; aber daß jene Erlässe und Aktenstücke, die dort nicht angegeben sind, schon deshalb für die richtige Interpretation gar keinen Wert mehr haben und als Quellen ausscheiden, wird sich nicht behaupten lassen; nur der Codex, nicht aber das Quellenverzeichnis wurde authentisch promulgiert.

6. Wie die umfassende Berücksichtigung und häufige Zitierung des italienischen Zivilkodex beweist, will *Cerato* in seinem

**4)** P. *Nicolaus Farrugia Ord. S. Aug.*, De casuum conscientiae reservatione juxta codicem jur. can. Editio II. Augustae Taurinorum 1922. Marietti. 74 S. — **5)** *Prosdocimus Cerato*, Prof. facultatis theol. Pontificiae in Seminario Patavino. De delicto sollicitationis.

Lehrbuche des Eherechtes **6)** vor allem den Lesern seines Heimatlandes dienen. Er folgt genau nicht nur der Kapiteleinteilung, sondern auch den einzelnen canones des neuen kirchlichen Rechtsbuches, behandelt indes den Stoff insofern frei, als er ihn in Fragen einteilt, deren Beantwortung er die Bemerkungen, die den Leser in den Gegenstand einführen, vorausschickt und praktische Folgerungen anfügt.

S. 207—217 behandelt der Verf. auch die viel erörterte Frage, ob und unter welchen Umständen ein bürgerlicher Standesbeamter den Ehekonsens entgegennehmen dürfe, falls der eine oder gar beide bereits giltig verheiratet sind. Die Frage gehört dem moraltheologischen, nicht dem rechtlichen Gebiete an; sie muß nach den Regeln, welche die katholische Sittenlehre über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Mitwirkung zu Sünden anderer aufstellt, beurteilt werden. Die Ausführungen des Verf.s sind in verschiedener Hinsicht angreifbar, seine Bemerkungen zu *Lehmkuhl* II n. 952 verfehlt. — Aus can. 1318 § 1 ergibt sich wohl nicht die ganz allgemeine Folgerung, die der Verf. zieht.

7. *P. Cocchi* hat seinen Kommentar **7)** zum Cod. jur. can. so angelegt, daß er auch an jenen kirchlichen Anstalten als Lehrbuch dienen kann, welche das Recht haben, den Doktorgrad aus dem Kirchenrechte zu verleihen. Für diese Institute hat die römische Studienkongregation bekanntlich vorgeschrieben (Acta Ap. S. 9 [1917] 439), daß sich der Unterricht eng an das kirchliche Gesetzbuch anschließe, sowohl der Buch- als der Titel- und Kapiteleinteilung folge, der Besprechung der einzelnen Institutionen und Gesetze die geschichtliche Entwickelung derselben vorausschicke und dann die einzelnen Kanones sachgemäß interpretiere. So ist nun auch dieser Kommentar angelegt. Die geschichtlichen Bemerkungen wird man im Vergleich zu früheren italienischen Lehrbüchern des Kirchenrechtes als reichlich bezeichnen können; der deutschen Behandlungsweise werden sie immer noch etwas dürftig erscheinen. Manche Fragen behandelt der Verf., zu denen der Codex Veranlassung bietet; nicht selten kommt aber die Erklärung der einzelnen Kanones nur wenig über den Text derselben hinaus.

---

Patavii 1922, Typis Seminarii. 148 S. — **6)** Matrimonium a codice juris canonici integre desumptum cum annotatiunculis *Prosdocimi Cerato*. Edit. 3. Patavii 1920, Typis Seminarii. 306 S. — **7)** Commentarium in Codicem juris canonici ad usum scholarum. Lectiones, quas pro alumnis Collegii Brignole-Sale pro Missionibus exteris habuit Sac. *Guidus Cocchi*, Congreg. Missionis. Ed. 2 recognita. Augustae

8. Das Buch des P. *Matthaeus a Coronata O. Cap.* zerfällt, wie schon der Titel andeutet**8)**, in zwei Teile. Der erste, weitaus größte (S. 1—273), behandelt die zu den gottesdienstlichen Verrichtungen bestimmten Orte, der zweite (S. 274—334) die heiligen Zeiten. Der Verf. berücksichtigt selbstverständlich immer das kirchliche Rechtsbuch, teilt seinen Stoff auch nach demselben ein, beschränkt sich dann aber nicht auf eine Erklärung der einzelnen Canones, sondern verbreitet sich über den Gegenstand nach allen Richtungen hin. Außer kirchenrechtlichen werden besonders die moraltheologischen Fragen behandelt und so wird das Buch den Männern der kirchlichen Wissenschaft und Praxis gute Dienste leisten. Die ältere und neuere Literatur ist fleißig verwertet und zitiert.

9. Der frühere Auditor der römischen Rota, Dr. *Anton Perathoner* hat vor allem den Laien, welche die lateinische Sprache nicht genügend beherrschen, um in den Codex juris canonici eindringen zu können, aber doch die Kenntnis des Kirchenrechtes sich aneignen wollen oder müssen, einen hervorragenden Dienst geleistet durch die Übertragung des Codex ins Deutsche **9)**. Sie ist nicht eine wörtliche Übersetzung, folgt auch der Einteilung des Codex nur in den größeren Abschnitten und nicht Kanon für Kanon, bietet aber eine wirklich sinngemäße und zuverlässige Wiedergabe des lateinischen Textes. Zahlreiche Anmerkungen und Beigaben teils rechtsgeschichtlichen, teils sonstigen theologischen Inhaltes erleichtern das volle Verständnis der rechtlichen Bestimmungen. Sehr zahlreich sind diese Bemerkungen dem Eherechte beigegeben. Da das Kirchenrecht eine theologische Disziplin ist und sein volles Verständnis ohne anderweitige, dogmatische und moraltheologische Kenntnis nicht erreichbar ist, so dürfte für eine folgende Auflage, die das Buch gewiß verdient, zu dem Zwecke, den es verfolgt, eine Erweiterung und Vermehrung gerade der theologischen Anmerkungen zu empfehlen sein. Ein gutes Sachregister erhöht die Brauchbarkeit des Werkes.

Innsbruck Josef Biederlack S. J.

---

Taurinorum 1921, Marietti. L. I. Normae generales pag. 205; II De personis. 234. 451, 333. — **8)** P. *Matthaeus a Coronata O. M. C.*, De locis et temporibus sacris. Codicis juris canonici. l. III. pars altera. Tractatus theorico-practicus. Augustae Taurinorum. Marietti 1922. Pag. XIX, 340. — **9)** Das kirchliche Gesetzbuch (Codex juris canonici). Sinngemäß wiedergegeben und mit Anmerkungen versehen von Prälat Dr. *Anton Perathoner*. 3. Auflage. Brixen 1923, Weger. VII u. 659 S. L. 35 —.

## B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

**L'Étude comparée des religions.** Essay critique par *H. Pinard de la Boullaye S. J.* Paris, G. Beauchesne, 1922. XVI + 516 p. 8°. Fr 36.—.

Seit wann und auf welche Weise hat man im Laufe der Zeiten die verschiedenen Religionen mit einander verglichen und auf ihren Wert geprüft — das ist mit dürren Worten die Frage, in die sich P. *H. Pinard de la Boullaye* in 2 Bänden eines umfangreichen Werkes vertieft. Davon liegt hier der erste vor, der die Sache rein geschichtlich zur Darstellung bringen soll; der andere wird sich dann um die Methoden bemühen, die man bei derartigen Untersuchungen schicklicher Weise einzuschlagen hätte.

1. Man könnte sich einigermaßen verwundern über die Anlage des Ganzen: zuerst geschichtliche Untersuchung, dann die Methode der Untersuchung. Der Verf. begegnet diesem Bedenken im Vorwort und rechtfertigt sich mit den Worten:

„Solange es sich noch darum handelt, eine neue Wissenschaft zu begründen, vermag man gar oft nicht gleich von Anfang an ihren Zweck oder ihre Bestimmung so klar herauszuschälen, wie es wünschenswert wäre; hat sie einen etwas komplizierten Gegenstand, so ist man auch nicht imstande, diesen in seiner innersten Natur allseitig scharf zu umschreiben; man vermag ebenso nicht gleich von Anfang an alle praktischen Schwierigkeiten vorauszusehen, denen sie im Laufe ihrer Untersuchungen begegnen wird, und darum auch nicht Mittel und Wege anzugeben, diese zu beheben. So manche dieser Erkenntnisse gewinnt man erst am Ende der Arbeit, sind die Frucht derselben; andere eröffnen sich nur allmählich für den Forscher. Es geht darum auch nicht an — so empfehlenswert dies auch an sich wäre — hier im vorhinein eine Methode vorzuschreiben. Es bleibt nichts anderes übrig, als die Hand frisch ans Werk zu legen, sei es auch unter mehr oder weniger unrichtigen Anschauungen, und sich zunächst Schritt für Schritt voranzutasten. Wenn dann bereits mehrere solche Versuche gemacht worden sind, dann mag es an der Zeit sein, dieselben mit all den Korrekturen, die man da und dort anbringen mußte, zu überschauen und zu überprüfen; alles kann dann für die späteren Bearbeiter nützlich werden: Erfolge und Fehlgriffe".

An Versuchen hat es nun wahrlich nicht gefehlt; der Verf. führt sie der Reihe nach an S. VII. Eine umfassende Darstellung und Überprüfung derselben aber bietet uns das vorliegende Werk.

Hören wir nun auch etwas von dem Standpunkt, den der Verf. bei Abfassung seiner Untersuchung eingenommen hat!

„Man kann eine solche geschichtliche Untersuchung — so erklärt er sich S. X auf 2 verschiedene Weisen zur Ausführung bringen: man kann sich dabei philosophisch einstellen, aber auch so, daß man sich streng lediglich an die Beschreibung der Tatsachen hält. Wir haben das letztere vorgezogen". Was meint er damit? Er will sich darauf beschränken, die Ereignisse, ihre Reihenfolge und ihre Ursachen, besondere sowohl wie allgemeine, zu beschreiben, soweit wenigstens, als sie in der Entfaltung von Institutionen und Gemeinschaften in die äußere Erscheinung treten; er will aber diese Erscheinungen nicht nach ihren letzten Gründen beurteilen, sich nicht aussprechen über den relativen oder absoluten Wert der Auffassungen und Einrichtungen, wie sie hier zutage treten; will also auch nicht im gegebenen Falle für eine bestimmte Religion Partei ergreifen.

Gewiß kann der Geschichtschreiber auch so noch Theorien und Methoden gegenseitig abschätzen etwa nach dem Verhältnis, das er wahrnimmt zwischen eingeschlagenen Wegen und angestrebten Lösungen, ob eine gegebene Theorie wirklich das leistet, was sie verheißt; er kann aufzeigen, wie unbewiesene Behauptungen oder Voraussetzungen ihr Spiel treiben. Ohne etwas angewandte Logik geht es eben in keiner Wissenschaft ab. Aber auf jeden Fall wird sich ein jeder, der auf solche Weise Geschichte treibt, bald sagen müssen, daß noch manches zu sagen wäre, daß sein Werk einer weiteren Vollendung und Ausbildung harre. Und um diesen Mangel abzuhelfen, verspricht uns der Verf., einen zweiten Band folgen zu lassen über die für diese Studien geeigneten Methoden; dort wird sich dann die Gelegenheit darbieten, sich in tiefer gehende Erörterungen einzulassen, Reflexionen anzuknüpfen und darzulegen, was wir aus der Erfahrung etwa lernen können.

2. So will also P. *P.* im vorliegenden Bande lediglich die Tatsachen mit aller Sorgfalt beschreiben, vergleichen und mit einander verknüpfen, soweit dies eben ohne metaphysische Erwägungen möglich ist.

Er beginnt mit den ersten Versuchen unter den Griechen und Römern, die er in 3 Perioden sich entfalten läßt: période mythopoétique, philosophique, pragmatique. — Das 2. Kapitel führt uns von den Anfängen des Christentums bis an die Schwelle des Mittelalters; es folgt das Mittelalter selbst mit seinen religiösen Spekulationen unter den Arabern, Juden und Scholastikern.

Einen breiteren Fluß gewinnt die Darstellung erst mit dem 4. Kapitel über das Zeitalter der Renaissance und Reformation, die für die religionswissenschaftliche Untersuchung und Methode eine neue Zeit

einleitete und für die Entwicklung religionsvergleichender Bestrebungen neuen Anstoß gaben. Die Überschätzung der menschlichen Vernunft durch den Humanismus der Renaissance auf der einen Seite, sowie die durch die Reformation angepriesene „freie Forschung" auf der anderen Seite führten aber bald zum Rationalismus (K. 5), der dann zum Agnostizismus (K6) überleitete, für den Pragmatismus (K. 7) die Wege bereitete, um schließlich unter Mitwirkung verschiedener äußerer Umstände (Forschungsreisen, Entdeckung religiöser Texte und Monumente) den verschiedensten Richtungen und Schulen Raum zu geben: école philologique, école anthropologique, école panbabyloniste, école historique, école historico-culturelle (K. 8). Über die modernsten Bestrebungen, die sich auf der Basis des psychologischen Experimentes bewegen und an soziologischen Erwägungen sich neu zu orientieren suchen, berichtet das 9. Kapitel. Das letzte Kapitel bringt dann einige Schlußfolgerungen und Erwägungen allgemeinerer Natur, ohne jedoch der philosophischen Gedankenarbeit des zweiten Bandes vorgreifen zu wollen.

3. Es ist klar, daß diese dürftige Inhaltsangabe keinen rechten Begriff zu geben vermag von der Fülle von Ideen und Anregungen, die uns der Verf. in Text und Fußnoten vorführt; auf Einzelheiten einzugehen, ist aber an dieser Stelle nicht möglich. Es mag sein, daß sich so manches als weniger stichhaltig erweist; man wird aber ohne Gefahr der Täuschung wohl sagen dürfen, daß es dem Verf. gelungen ist, in seinem Buche für lange Zeit ein wichtiges Nachschlagewerk zu schaffen für alle, die sich mit den Problemen der vergleichenden Religionswissenschaft abzugeben haben. Ein Bedauern können wir nicht unterdrücken, daß *P.* die reiche religiöse Welt des Orients aus dem Rahmen seiner Untersuchung ausgeschlossen; dadurch bleiben so manche überaus interessante Züge außer Betracht, wie sie uns die Entwicklungsgeschichte der chinesischen Religion und vor allem der indisch-iranischen bietet und dies aus einer Zeit, da man von Griechen und Römern noch nichts wußte, da sich Indien von Iran trennte und seine eigenen religiösen Bahnen einschlug; dadurch bleibt so manches ohne ordnungsmäßige Erwähnung, was doch auch auf die religiöse Gedankenbildung des Okzidentes nicht ohne tiefgreifenden Einfluß geblieben ist.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

**Collectanea Biblica Latina** VI: *D. Henri Quentin*, Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. I. Partie: Octateuque. Rom, Desclée, 1922. XVI u. 520 S. Fr 50.—.

Durch das Schreiben des Kardinals Rampolla, des damaligen Präses der Bibelkommission, vom 30. April 1907 und das Breve Pius' X vom 11. Dez. 1907 wurde der Benediktinerorden mit der Herstellung einer kritischen Ausgabe der Vulgata des hl. Hieronymus betraut und zu diesem Zwecke eine eigene Kommission in Rom errichtet, deren Präses Kardinal Gasquet O. S. B. ist. Von den Arbeiten der gelehrten Mitglieder der „Vulgata-Kommission" legen die früher erschienenen 5 Bände der „Collectanea Biblica Latina", welche auch in dieser Zeitschrift gebührend gewürdigt wurden, bereits ein rühmliches Zeugnis ab. Dom *Henri Quentin*, Benediktiner von Solesmes, wurde 1907 in die Vulgatakommission berufen. Das vorliegende Werk ist das Ergebnis 15jähriger Arbeit.

Einleitend bemerkt der Verf., daß die Untersuchung des Vulgatatextes in diesem Bande sich auf die ersten 8 Bücher des A. T. beschränke. Denn nicht nur die Revision des N. T. des hl. *Hieronymus* ist von seiner Übersetzung des A. T. nach dem Hebräischen verschieden, es mangelt dieser auch die Einheit: die Bücher der Könige, die Propheten, die Chronik, die Weisheitsbücher wurden von *Hieronymus* ohne Ordnung und je nach den äußeren Umständen oder auf Bitten seiner Freunde veröffentlicht; der Pentateuch und die Bücher Josue, Richter und Ruth folgten erst später (im J. 398 u. 405). Diese Art der Zusammensetzung und Veröffentlichung machte es notwendig, daß in den folgenden Jahrhunderten die Sammler und Herausgeber der von *Hieronymus* übersetzten Bücher zur Herstellung einer Vollbibel von verschiedenen Seiten die zerstreuten Teile herholen und sich deshalb an verschiedene Überlieferungen wenden mußten. Daraus ergaben sich merkliche Verschiedenheiten in den Beziehungen der Vulgata-Exemplare zu einander und weiter ergibt sich, daß eine Klassifizierung der Handschriften für e i n e Gruppe der Bücher nicht ohne weiters auch schon für eine andere Gruppe des A. T. gilt. Es ist also für das Studium des Textes der Vulgata, auch für das A. T., eine Scheidung der biblischen Bücher notwendig. Dies ist der Grund, warum sich folgerichtig die Textuntersuchung in dem vorliegenden Bande auf die ersten 8 Bücher des A. T. beschränkt. Die Aufstellungen und Ergebnisse des Verf.s gelten daher zunächst nur für diese.

Die Grundlage der Untersuchung bilden 8 ausgewählte Kapitel, je eines der 8 Bücher, u. zwar Gen 18, Ex 2, Lev 5, Num 6, Deut 2, Jos 2, Richt 2, Ruth 2. Sie sind zumeist dem Anfang der betr. Bücher entnommen, mit Ausnahme der Genesis, weil hier es sich empfahl, ein Kapitel zu wählen, das sich in einer größeren Zahl von Handschriften erhalten hat, da ja die Anfangs-

kapitel der Genesis in vielen Handschriften zu sehr beschädigt oder auch ganz verloren gegangen sind. Die Auswahl dieser 8 Probekapitel ist eine mehr zufällige, weil geschehen ohne besondere Berücksichtigung textkritisch schwierigerer Kapitel oder Stellen. Daher dürfte in diesem Punkte den Forderungen der zünftigen Textkritiker nicht vollkommen entsprochen sein, so daß manche geneigt sein werden, die Sicherheit der auf dieser Grundlage erzielten Klassifizierung und Gruppierung der Handschriften anzuzweifeln. Doch möchte der Referent bei der Umsicht und Akribie, mit welcher *Q.* in seiner ganzen Untersuchung verfahren ist, zugeben, daß die Ergebnisse auch so im wesentlichen richtig und zutreffend sein werden.

Im 1. Teil (S. 5—83) legt der Verf. eine Kollation der genannten 8 Kapitel des Oktateuchs vor, angestellt auf Grund von 70 Handschriften, von denen 35 älter sind als das 11. Jahrh., und 49 Druckausgaben der Vulgata; doch sind die letzteren nur für die 3 Kap. von Gen, Ex und Num herangezogen.

Der 2. Teil: „Übersicht über die Fortschritte der Textkritik" behandelt die ersten Druckausgaben der Vulgata von 1450—1511, die ersten textkritischen Versuche von 1511—1527, die Bibelausgaben von Robert Estienne 1528—1557, die Bibelausgabe des Gobelinus Laridius 1530, die Löwener Bibeln des Joh. Hentenius und des Lucas Brugensis 1547—1583, die päpstlichen Kommissionen vom Konzil von Trient bis Sixtus V 1546—1590, endlich die Vulgata Sixtina und Clementina 1590—1592. Dieser Teil des Werkes ist für sich allein schon von hohem Werte; er bietet trotz seiner gedrängten Kürze viel des Interessanten. Klar zeigt sich, daß die ersten Druckausgaben von 1450—1511, abgesehen von der Bibel von Vicenza von 1476, von der 42zeiligen Bibel von 1452 (?) abhängen, welche den Text der Universität von Paris bringt. Und dieser Text lebt im wesentlichen, trotz der späteren Verbesserungen, bei Robert Estienne und in den Löwener Bibeln bis zur Sixtina und Clementina fort. Die für ihre Zeit gute Bibelausgabe des Gobelinus Laridius, gedruckt zu Köln 1530, blieb ohne Einfluß. Schade, daß über diesen Mann so wenig bekannt ist. In einem eigenen Abschnitte (S. 116—120) nimmt *Q.* Stellung zu den Angriffen der Sorbonne gegen die Bibelausgabe R. Estiennes vom Jahre 1540. *E. Nestle* schreibt hiezu in dem Artikel „Bibelübersetzungen" der Realenzyklopädie f. prot. Theologie III³ S. 45: „Statt ihm (R. Estienne) für seine Bemühungen zu danken, hielten die Pariser Theologen ein strenges und ungerechtes Gericht über seine Arbeit". Dagegen zeigt *Q.*, inwiefern das Urteil der Sorbonne über die Arbeit von R. Estienne gerecht war; es betraf

nämlich seine Anmerkungen und nicht seinen Text. J. Hentenius (siehe S. 130 f) tat dasselbe: auch er lobt den Text des R. Estienne, tadelt aber scharf die Randnoten, die Vorbemerkungen und den Index. R. Estienne hat auch zuviel mit den Varianten des hebräischen Textes operiert; und in dieser Hinsicht ist wieder der der textkritische Standpunkt der Sorbonne, daß in den Randnoten die Varianten der eigenen Texteszeugen der lateinischen Vulgata anzuführen seien, der richtigere. Auch Hentenius hat diesen Standpunkt eingehalten. Doch wird sich weiter unten Gelegenheit bieten, auf diesen textkritischen Grundsatz zurückzukommen.

Nachdem so der *Verf.* die Arbeit vergangener Jahrhunderte am Vulgatatext dem Leser vorgeführt hat, geht er im 3. Teil (S. 209—456) zur Frage einer Neuausgabe über, näherhin zur kritischen Untersuchung und Klassifizierung der wichtigsten Vulgatahandschriften des Oktateuchs. Hier stellt nun *Q.* seine eigene Methode auf sowohl für die Vergleichung der Handschriften in Dreier-Gruppen als auch für die Auswahl der Varianten. Orthographische Eigentümlichkeiten, die Eigennamen und die Varianten, die nur von einer oder einigen wenigen Handschriften vertreten sind, werden ausgeschieden, dagegen Varianten, die in mehreren Handschriften auftreten, bevorzugt. Für die 8 ausgewählten Kapitel des Oktateuchs werden so 91 Varianten zusammengestellt (S. 235—248), welche als Grundlage für die Klassifizierung und Gruppierung der Handschriften dienen. Drei Gruppen oder Familien werden hergestellt: die alkuinische, die theodulfische und die spanische. An der Spitze derselben stehen als deren Repräsentanten die 3 Codices: Amiatinus, Ottobonianus, Turonensis, welche vom gleichen Archetypus herrühren.

Der 4. Teil (S. 466—520) bringt dann unter dem Titel: „Grundsätze für die Herstellung des Textes" die Schlußfolgerungen aus den im 3. Teil erzielten Ergebnissen. Der textkritische Hauptgrundsatz des Verfassers, welchen er an die Spitze des 1. Kapitels dieses Schlußteiles setzt, lautet: „Le Texte de la Vulgate doit être établi, non d'après les concordances avec l'Hébreu ou le Grec, mais d'après les accords des manuscrits latins entre eux".

Im Gegensatze also zu den Textkritikern und auch den päpstlichen Kommissionen des 16. Jahrh. lehnt *Q.* eine Vergleichung des lateinischen Textes mit dem hebr. oder griech. Original ab. Von den übereinstimmenden Lesarten der 3 oben genannten Handschriften oder zweier von ihnen schließt er auf die Lesart des diesen Handschriften zugrunde liegenden Archetypus, der freilich nicht schlechthin identisch ist mit dem Originaltext des hl. *Hieronymus*, ihm aber doch sehr nahe kommen wird. *Q.* ist

offenbar von dem Bestreben geleitet, das ganze textkritische Verfahren auf eine möglichst einfache Formel zu bringen. Daher die Herausstellung dreier Handschriften-Familien, welche in den 3 altehrwürdigen Codices kulminieren, daher die Vergleichung dieser 3 Handschriften unter einander. Angesichts der zahlreichen Vulgata-Handschriften, durch die sich der Textkritiker nur mühsam den Weg bahnen kann, ist das Suchen nach einem praktischen abgekürzten Verfahren und nach einer einfachen textkritischen Formel sehr begreiflich. In sehr vielen Fällen wird dieses Vorgehen auch genügen und daher im allgemeinen zu einem Texte führen, zu einem Archetypus, der hinter den genannten 3 Handschriften zurückliegt, wenn er auch nicht als der Originaltext des hl. Hieronymus bezeichnet werden darf. *Q.* sagt es auch ausdrücklich (S. 519). Und wenn er es auch nicht ausdrücklich sagen würde, die eine oder andere der 80 zur Erhärtung seines Kanons von ihm vorgeführten Textproben lehrt es deutlich genug.

Gen 16,7 schlägt er z. B. die Lesung vor: „iuxta fontem in solitudine qui est in deserto Sur". Beweis hiefür ist die Übereinstimmung von Am und Tur. Dazu bemerkt er noch: „Notre canon y trouve une remarquable confirmation". Besieht man sich aber die zu dieser Stelle (S. 473) noch weiter mitgeteilten Varianten der handschriftlichen Überlieferung, so möchte man gerade aus der verschiedenen Stellung des Ausdruckes „in deserto" im ganzen Satze schließen, daß derselbe eben eine Interpolation aus der altlateinischen Übersetzung ist und daß weiterhin, übereinstimmend mit dem hebräischen Text, als ursprüngliche Übersetzung des hl. Hieronymus sich sehr wahrscheinlich ergibt: qui est in via Sur. Ist also eine Vergleichung mit dem hebräischen Text nicht doch unter Umständen zulässig und zweckdienlich? Referent möchte sich dafür aussprechen, daß wenigstens die von *Bellarmin* aufgestellten Regeln für die Benützung des Urtextes gebilligt werden könnten. Nach demselben ist es gestattet, recurrere ad fontes Hebraeos et Graecos: 1) Quando in nostris codicibus videtur error librariorum; 2) quando Latini codices variant, ut non possit certo statui, quae sit vera vulgata lectio"[1]).

So eingeschränkt wird die Übersetzerarbeit des hl. *Hieronymus* nicht am Urtext geprüft; es bleibt das Ziel gewahrt, das wirklich eingehalten werden muß, nämlich die Herstellung der vetus Vulgata Latina editio selbst, soweit es eben noch möglich ist.

[1]) De verbo Dei II 11. Siehe *H. Höpfl*, Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata S. 132 f. Auch *Höpfl* stimmt dieser Ansicht von *Bellarmin* zu.

Den Abschluß des Werkes bildet eine Editionsprobe von Ex Kap. 2. Ein dreifacher Apparat ist in Anwendung gebracht. Der erste bringt zur Begründung der im Texte selbst gewählten Lesung die Lesarten der 3 entscheidenden Handschriften; der zweite umfangreichere Apparat gibt Aufschluß über die Textgeschichte und ist demzufolge gearbeitet, wie die textkritischen Apparate für gewöhnlich hergestellt werden; der dritte unterrichtet noch über die alten Einteilungen des Textes, die cola und commata, welche des öfteren die Interpretation des hl. *Hieronymus* selbst erkennen lassen. Der erste Apparat berücksichtigt wohl zunächst die Bedürfnisse weiterer Kreise; für diejenigen, welche in der Textkritik bewandert sind, ist er entbehrlich, falls nur der 2. Apparat nicht rein negativ ausgearbeitet wird, sondern über die ganze Textesüberlieferung orientiert.

Der Referent würde jedoch seiner Pflicht nicht vollkommen genügen, wenn er nicht auch den herrlichen Buchschmuck, die zahlreichen über das ganze Werk verteilten Faksimile-Proben der wichtigsten Vulgata-Handschriften rühmend hervorheben würde. Die instruktiven Ausführungen des Verf.s über den Bilderschmuck des C. Turonensis werden sicher auch von den Kunsthistorikern beachtet werden. Doch war *Q.* das Werk von *W. Neuß*, Die katalanische Buchillustration um die Wende des 1. Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei, Bonn u. Leipzig 1922, wohl noch nicht zugänglich.

Das große Werk *Q.s* liefert einen greifbaren Beweis dafür, daß die Neuausgabe der Vulgata in die besten Hände gelegt ist. Auf Grund der wohl durch den vorliegenden Band bezweckten Umfrage in den interessierten Gelehrtenkreisen werden die Mitglieder der Vulgatakommission vermutlich noch die einen oder anderen Modifikationen an der von *Q.* vorgeschlagenen Methode eintreten lassen. Hoffentlich werden sie aber nicht mehr allzu lange zuwarten, sondern, sobald es nur die äußeren Zeitverhältnisse erlauben, die wissenschaftliche Welt mit einem Probeband ihrer kritischen Vulgataausgabe erfreuen.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

**Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.** Von *H. L. Strack* und *Paul Billerbeck*. I. Band: Das Evangelium nach Matthaeus. München 1922, Beck. VIII u. 1055 S. gr. 8°. Grundpreis M 18.—; geb. M 24.— u. 32.—.

Auf das vorliegende Werk wurde bereits vor seinem Erscheinen in dieser Zeitschrift 45 (1921) 296 ehrend verwiesen. Der

mächtige erste Band rechtfertigt vollständig die großen Hoffnungen, die ihm entgegengebracht wurden. Das nächste Ziel, welches sich der inzwischen verewigte Herausgeber und der eigentliche Autor, Pastor *Billerbeck*—Frankfurt a./d. Oder gesetzt haben, ist, den Hintergrund möglichst klar zu zeichnen, den das rabbinische Judentum für die Welt des N. T. bietet. War hier auch schon vieles aus *J. Lightfoot, Ch. Schöttgen, Wetstein* u. a. bekannt, so findet man doch nirgends den Stoff in dieser Reichhaltigkeit gesammelt und mit gleicher Sorgfalt geordnet. Erst der für den 4. Band in Aussicht gestellte Realindex wird die ganze Fülle des Inhaltes zeigen; aber die Unsumme von Arbeit bei der Zusammenstellung tritt schon jetzt klar hervor.

Die Anlage des Werkes ist bei aller Reichhaltigkeit übersichtlich und einfach. Im Anschluß an den Luthertext, der in Abschnitten, die oft nur aus wenigen Worten bestehen, vorausgeschickt wird, werden die rabbinischen Texte vorgeführt. Sind mehrere Punkte zu erläutern, so sind die zu beleuchtenden Lehren klar in Leitsätzen hervorgehoben; dabei ist genau die Zeit der einzelnen Rabbinen angegeben, deren Aussprüche verwertet sind. So läßt sich das Alter der einzelnen Lehren klar überprüfen. Die Übersetzung der oft dunklen rabbinischen Texte hält die richtige Mitte zwischen einem allzu freien Vorgehen und einer sklavischen Treue; sie birgt in sich schon eine gewaltige und angesichts des spröden Stoffes keineswegs angenehme Arbeit.

Das Mt-Evangelium, das ganz auf dem Alten Bunde sich gründet und gegen das pharisäische Judentum gerichtet ist, nimmt allein den Raum des ersten Bandes ein; fast 300 Seiten sind der Bergpredigt gewidmet. Da zeigt es sich, wie viel zur Erläuterung der Hl. Schrift und ihrer Lehre dem Spät-Judentum entnommen werden kann.

Wichtige Parallelen finden sich z. B. zu 3,6: „sie ließen sich taufen, indem sie ihre Sünden bekannten". Die Stellen vom alttest. und rabbinischen Sündenbekenntnis werden auch den Dogmatiker interessieren; allein die Schlußfolgerung, „die Anfänge der Proselytentaufe gehören mit Sicherheit in die vorchristliche Zeit" (S. 103) dürfte angesichts des Schweigens des *Josephus Fl.* etwas zu weit gehen. — Die bekannten Parallelen zu 5,32 = 19,9 und 16,16—18 werden reichlich ergänzt. Zahlreich sind die Fälle, in denen die Archaeologie von den rabbinischen Texten eine wertvolle Bereicherung erfährt (9,15 Fasten- und Gebetdispens bei Hochzeiten; die 10,5. 15 vorgelegten Urteile über Samariter und Sodomiter, 15,1 f über rein und unrein). Zu Kapitel 23, das das „große Weh" gegen die Pharisäer enthält, wird viel Neues geboten. Die Hochzeitsgebräuche, welche

in dem nicht in allen Punkten durchsichtigen Bilde 25,1—13 voraus gesetzt werden, bekommen eine willkommene Klärung. Die Bildersprache des Herrn wird noch weiter erläutert. Die übertragene Bedeutung der Namen Wolf und Schaf, Schlange und Taube (10,16), Mücke und Kamel (23,24), Hund (15,26) und Schwein (7,6) werden durch neue Belege festgestellt. — Immer wieder wurde auch in letzter Zeit der Versuch gemacht, die Pharisäer reinzuwaschen oder doch etwas besser darzustellen und den Heiland zu beschuldigen, er habe seine Gegner allzu düster gezeichnet; diese Anschuldigungen müssen verstummen angesichts der Selbstzeichnung des pharisäischen Judentums, die hier aus dessen eigenen Aussprüchen geboten wird.

Allein nicht nur dort, wo das rabbinische Schrifttum Parallelen zum N. T. bietet, dient es zu seiner Beleuchtung und Bestätigung; auch dort, wo ein Gegensatz besteht zwischen dem Denken des Herrn und seiner Jünger einerseits und dem des Spätjudentums andrerseits, ist diese Stellungnahme von höchster Bedeutung. Sie zeigt nämlich, daß das Christentum nicht in geradliniger Entwickelung dem Judentum entsprossen ist, sondern daß in ihm ein neuer Eingriff Gottes vorliegt, der zugleich die christliche Lehre bestätigt. Der Verf. unterstreicht kräftig derartige Fälle, in denen der Vergleich den unerreichbaren Vorrang des Christentums vor dem oft recht entarteten Judentum des Talmud zeigt.

Sie liegen zahlreich vor in den Antithesen der Bergpredigt z. B. 5,32 „wer die Geschiedene heiratet, macht sich zum Ehebrecher'. Dergleichen Gedanken kennt die alte Synagoge nicht; höchstens warnt man aus Klugheitsrücksichten vor der Eingehung der Ehe mit einer Geschiedenen. Nur die Verheiratung der ehebrecherischen Frau mit ihrem Buhlen war verboten" (S. 320). Man „wird von vornherein der Behauptung moderner jüdischer Gelehrten äußerst skeptisch gegenüberstehen, daß die alte Synagoge schon in der neutestamentlichen Zeit das Gebot der Nächstenliebe von der allgemeinen Menschenliebe verstanden habe". „Es wird also wohl dabei bleiben, daß der erste, der die Menschheit gelehrt hat, in jedem Menschen den „Nächsten" zu sehen und deshalb jedem Menschen in Liebe zu begegnen — Jesus gewesen ist" S. 354.

Besonders sei das inhaltreiche „Nachwort zur Bergpredigt" (S. 470—4) der Beachtung empfohlen: die Eigenart der Worte Jesu und seine Originalität wird angesichts einiger auf den ersten Blick auffallender Parallelen in klarer Weise hervorgehoben.

Man würde an das Buch unbillige Anforderung stellen, wollte man erwarten, daß es alle Rätsel löst, welche im ersten Evangelium liegen.

Offen wird S. 23 bekannt, daß sich kein rabbinischer Beleg bringen lasse für die Ehe Salmos (Salmon) mit Rahab: „In der jüdischen Literatur gilt Josua ... als Rahabs Gatte ... dem Evangelisten muß eine andersartige ältere Überlieferung vorgelegen haben". S. 30 f sucht man umsonst nach einer Parallele für die Auslassung der 3 Königsnamen in 1,8; es wird nur auf Fälle, wo Stammbäume lückenhaft sind, verwiesen. Auch für die ansprechende Erklärung *J. M. Heers* (Bibl. Studien XV 1/2 124), die Zahl 14 berge den Namen David (ד = 4, ו = 6) ist nichts Entsprechendes zu finden.

Mitunter wäre es angezeigt gewesen, auf andere Arbeiten, welche die talmudische Literatur schon verwerteten, zu verweisen. So empfiehlt sich, bei dem schwierigen Verse 5,22 mit der dunklen Klimax, die hier kaum eine Klärung erhält, ein Hinweis auf den Versuch, den *H. Laible* im Theol. Literaturblatt 35 (1914) 244 erwähnt.

Der bereits im Druck befindliche zweite Band wird die übrigen 4 geschichtlichen Bücher des N. T. erklären, der dritte die Briefe und Offenbarung, der vierte soll eine Reihe von Artikeln aus der neutestamentlichen Theologie und Archaeologie und Register bringen (z. B. die Eschatologie, die Frage nach dem Tage des letzten Abendmahles). Möge ihr Erscheinen nicht durch die traurige Zeitlage eine Hemmung erfahren!

Das großzügig unternommene Werk beweist, wie das Wort des *Augustinus:* „Codicem portat Judaeus, unde credat Christianus" (In Ps 56 n. 9 ML 36, 666) eine Erfüllung erhält, an die sein Sprecher nicht gedacht hat: die Talmudische Literatur liefert der christlichen Bibelforschung und der Apologetik die kostbarsten Waffen. Für diesen der Wahrheit geleisteten Dienst ist man den gelehrten Verfassern zu hohem Danke verpflichtet.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

**Byzantinisches Christentum.** Drei Heiligenleben. Von *Hugo Ball.* Duncker & Humblot, 1923. München u. Leipzig. 291 S. 8°.

Die „drei Heiligen", von denen hier die Rede ist, sind Johannes Klimax, Dionysius Areopagita (sic!) und Symeon der Stylit. Der an zweiter Stelle genannte Dionysius ist nach der mit den Ergebnissen neuerer Forschung übereinstimmenden Ansicht des Verfassers nicht der vom hl. Paulus bekehrte Richter vom Areopag, sondern ein späterer Autor um die Wende des 5. zum 6. Jahrhdt. Mit welchem Rechte der annoch Unbekannte ohne weiters mit dem Heiligenschein geschmückt wird, ist nicht einzusehen. Jedenfalls bleibt an ihm die Makel haften, daß er sich einen ehrwürdigen Namen aus der Apostelzeit als Maske vorge-

nommen hat, um seinen Schriften mehr Ansehen zu geben. Es muß indes zugegeben werden, daß damals dergleichen Praktiken nicht demselben Vorwurf ausgesetzt waren wie in unserer kritischen Gegenwart. Die bisher nie vorgetragene prinzipielle Auffassung, daß dieser „Dionysius" im allegorischen Sinn als Apostelschüler verstanden sein will (S. 193 f), ist sachlich unhaltbar. Ein Vorgehen dieser Art hieße auch alle andern Angaben subjektiv verflüchtigen. Tatsächlich, um von anderem zu schweigen, begegnen wir einer ähnlichen „allegorischen" Erklärung S. 192 Anm.: Die Bekehrung des Dionysius (vom Heidentum, vgl. c. h. 9,3) hat den Sinn einer Absorption der im Eleusinischen Mysterienkult investierten religiösen Werte durch das Christentum". Dagegen verdient das erfolgreiche Streben *Balls* volle Anerkennung, über die neuplatonischen Schriften hinaus zu den entfernteren Quellen vorzudringen, aus denen jene gespeist wurden. Wenn *Dionysius* vieles aus *Proklos*, *Jamblichos*, *Plotinos* unmittelbar übernehmen konnte, so zeigt *Ball* nun doch eine Menge überraschender Züge auf, die in den chaldäischen, aegyptischen und gnostischen Lehren schon in derselben Prägung wie bei *D.* auftreten. „Dreiheiten" und „Neunheiten", Priesterhierarchien, Ekstasen des Hierarchen während der liturgischen Feier, Urgottheit (θεαρχία), Termini wie συλλειτουργός, ὑμνεῖν, φῶς und φωτίζειν, κάθαρσις als Reinigung von ἄγνοια, θιασῶται u. s. w. lassen sich aus jener viel älteren Literatur schon belegen. Die „gnostische Magie" wertet *B.* nach ihrer Einwirkung auf *Dionysius* besonders hoch, vielfach zu hoch, denn auch die christlichen Kultmysterien lagen dem Verfasser, der am Ende des 5. Jahrh.s schrieb, traditionell fixiert und bis zu einem gewissen Grade gedeutet vor. Zu weitgehend erscheint uns die kühne Behauptung S. 192, daß *D.* „mit seinen Schriften eine Interpretation des 17. Kapitels der Apostelgeschichte versuchte". Wenn *B.* sich hier die Ausführungen *Nordens* über den θεὸς ἄγνωστος zu eigen macht, so gehen wir auf diese Frage hier nicht näher ein, da eine Widerlegung dieser „Fiktion" zu weit führen würde. Aber das eine sei bemerkt, daß der ganze Komplex der Dionysischen Schriften einen so mächtigen Aufbau darstellt, daß er über der schmalen Basis von AG 17 alsbald zusammenstürzen müßte. In der ganzen Einstellung des sympathischen Interesses, das *Ball* für *Dionysius* bekundet, verrät sich ein gewisser Enthusiasmus, der leicht zu übereilten subjektiven Schlußfolgerungen fortreißt und der kühlen literar-historischen Kritik gegenüber nicht Stand hält. Wo bleibt z. B. der Beweis für die Gleichsetzung des Areopagiten mit dem Archon Basileus? (S. 193.) Dem Verf.

steht allerdings eine feurige Einbildungskraft und eine brillante Sprache zu Gebote, mit der er über manche Schwäche der Beweisführung hinwegtäuschen mag, nicht nur andere, sondern wohl auch sich selbst.

Weil das dem *Dionysius* gewidmete Mittelstück des Buches weitaus den größten Raum einnimmt (S. 69—247) und mit einer eindringenden Behandlung der mannigfachen Probleme gearbeitet ist, so sei eine kurze Skizze des Inhaltes gestattet. Weit ausholend zeichnet *B.* erst die literarische und philosophische Vorperiode: die allmähliche Entwicklung des Neuplatonismus und die eigentümlichen Elemente des Gnostizismus in seiner Lehre und Magie. Daran schließt sich „der Übergang zur christlichen Mystik" mit besonderer Berücksichtigung der Abhandlung de div. nominibus. Zuletzt folgt eine mit beständigen Hinweisen auf frühere christliche und außerchristliche Quellen durchsetzte Erklärung der beiden Hierarchien. „Auch er (Dionysius) erkennt in der Dreiheit (der göttlichen Trias) den Urtypus aller Gestaltung im Schöpfungsbereich. Die feierlichen Proportionen seiner beiden Bücher von den Hierarchien verdanken ihre Schönheit der vollendeten Durchführung dieses Prinzips. Freilich ist seine göttliche Trias — er nennt sie „die Quelle alles Lebens und aller Dinge Ursache" — von anderer Art als die der Häretiker ... Soweit das Göttliche überhaupt reicht, ist die Welt ein Echo seraphischen Lobgesangs und ein Tempel der Wiederherstellung aller Geister". In den letzten Worten „Wiederherstellung aller Geister" haben wir ein Beispiel, wie unklar und schief, bezw. unkorrekt *B.* gelegentlich mit dem Texte des *Dionysius* verfährt. Vgl. e. h. III 2. 11. Gleichwohl ist für ihn *Dionysius* „katholisch, orthodox und heilig" (S. 82). Im einzelnen wäre mancherlei zu berichtigen. Nur auf einige Punkte sei hingewiesen. Das bei *Dionysius* beliebte ὑπεράγνωστος besagt nicht bloß „übererkennbar" (vgl. S. 193 Anm.), sondern „überunerkennbar". Eine willkürliche Textanwendung von 2 Kor 2,16 (S. 158) will obendrein durch eine ganz verunglückte Parallele aus *Reitzensteins* „Mysterienreligionen" gestützt sein. Ähnliche Verquickungen profaner und christlicher Vorstellungen begegnen bei *Ball* leider öfter, da er im Banne moderner „religionsgeschichtlicher Entwicklung" steht. Von *Klemens Alex.* und *Origenes* sagt er geradezu: „Die Alexandriner lehren das alte und neue Vermächtnis (die beiden Testamente) als einen einzigen überschwenglichen Mythus (!) von Vater und Sohn" (S. 163 f). „Daß das christliche Mönchtum aus der Mysteriengnosis (!) hervorging", ist für *B.* auf Grund der neuen Forschung durch „unumstößliche Beweise" entschieden (S. 172). Warum denkt er nicht an die evangelischen Räte aus dem Munde Christi?

Die beiden andern Heiligenleben bieten wenig Stoff für die Kontroverse. *B.* schildert in glühenden Farben den Heroismus christlicher Aszese. Johannes Klimax, der Verfasser der „Paradiesesleiter", zeigt in dem originellen Buche den aszetischen Aufstieg aus den Niederungen des von Sinnlichkeit und Eigenwillen beherrschten Menschen in die reine Höhe, wo sich die „Verklärung" der Seele in Gott vollzieht. „Die wenigen Sätze der von Daniel herrührenden Vita (des Johannes Klim.) sind so bestrickend, daß man darüber, wie öfter bei diesen Lebensläufen, den Heiligen fast vergessen könnte, dem sie gewidmet sind. Eine Sprachkunst, in kostbaren Agraffen mehr als in Worten brillierend, gemahnt an die höchsten Beispiele neuerer Dichtung und übertrifft sie an Ruhe und Einfachheit" (S. 10).

Nicht geringer ist der Enthusiasmus, mit welchem *B.* das außerordentliche Leben des Styliten Symeon schildert. In der Einleitung läßt er sich unter anderm also vernehmen: „Die Heiligen gehören zum Sprachschatze Gottes (zu dem wir den Schlüssel verloren haben (S. 251). Die Heiligen des Neuen Bundes insonderheit zeugen von Christus. Sie sind die lebendige Auslegung seines verborgenen Wesens, seiner Bedeutung und seiner Persönlichkeit" (S. 252). „Die Kurzsichtigkeit einer vergangenen Zeit den Heiligen gegenüber wird einmal offenbar werden, wenn erst, gerufen von unserer Verkümmerung, das Mittelalter wieder ersteht und seine gigantischen Schätze dem Leben zurückgibt. Die Welt wird staunend ein anderes Gesicht erhalten" (S. 252). Berufung, Leben, Wunder und Versuchungen des Heiligen ziehen in nie gesehenen Bildern an uns vorüber. „Ein Zeichen der Allmacht Gottes", ragt der Heilige auf seiner 40 Ellen hohen Säule (vergl. S. 265) über dem Treiben des Alltags empor und übt ein großartiges Apostolat an den Nationen, die zu ihm pilgern (S. 265).

Dillingen a. D. Jos. Stiglmayr S. J.

P. *Leonardus Lemmens O. F. M.*, **Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta.** I: 1622—1720, II: 1721—1847. (= Bibliotheca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano, dal P. *Girolamo Golubovich O. F. M.* Nuova Serie. Documenti.) Quaracchi, Collegio di S. Bonaventura, 1921 u. 1922. XXXII, 429 u. XXXVIII, 339 S. Jeder Bd. L 45.—.

*Lemmens* bietet in den beiden Bänden in möglichster Vollständigkeit die in den Hauptsitzungen der Propaganda durchgeführten Verhandlungen, soweit sie sich auf die Terra Sancta im engsten Sinne beziehen und vom jeweiligen Sekretär der Kongre-

gation in summarischer Form festgelegt worden sind. Im 2. Teil macht sich die Behandlungsweise der Kongr. geltend, indem einen Großteil der Angelegenheiten der Präfekt mit dem Sekretär erledigte. Nicht berücksichtigt sind die Annexe der T. S. (Ägypten, Syrien, Cypern); sie sind absichtlich übergangen und einer speziellen Bearbeitung vorbehalten. Dem 2. Bd. ist ein reichhaltiger Anhang beigegeben, der Relationen der Oberen in der T. S., tabellarische Übersichten und nach ihrer Stellung geordnete Verzeichnisse in Frage kommender Persönlichkeiten bietet. Den Relationen möchte man zu leichterer Benützung ein Regest vorangesetzt wünschen, ebenso, daß die einzelnen Jahre auf den Seiten ersichtlich gemacht wären. In beiden Bänden orientiert ein eigenes Verzeichnis über die ausgebeuteten Handschriften des Propaganda-Archives und die — soweit ersichtlich — ausgiebig herangezogene gedruckte Literatur. Der erste, Benedikt XV. gewidmete, Band umfaßt rund das erste Jahrhundert der Propaganda, der zweite, als Jubiläumsgabe Kard. v. Rossum dediziert, schließt mit dem Jahre 1847 ab, in dem der bisherigen Ordnung in der T. S. mit Einsetzung des lat. Patriarchates von Jerusalem ein vielfach neuer Lauf der Dinge folgte. Bis dahin fungierte der Guardian vom Berge Sion als Commissarius apostolicus. Voraus gehen noch Aktenstücke aus einem Miszellaneen-Kodex der Prop.-Archives aus dem Pontifikate Klemens VIII (1592—1605). Für die Missionsgeschichte der T. S. ist in den beiden Bänden wertvolles Material aufgespeichert.

Die Tätigkeit und Stellung der Prop. zum hl. Lande äußerte sich vornehmlich nach zwei Richtungen: sie wachte über die hl. Orte und wahrte nach Möglichkeit deren Rechte gegenüber Türken und noch mehr Schismatikern und leitete die Missionstätigkeit im hl. Lande. Sie umschrieb sodann genau die Jurisdiktion der Franziskaner u. anderer im hl. Lande vertretener Orden. Es ist nicht immer leicht gewesen. Wenn z. B. die französischen Kapuziner im 17. Jahrh. wiederholt in Konflikt gerieten mit den alten erbgesessenen Hütern der Heiligtümer, so ist daran das spezifisch Französische kaum ohne Mitschuld gewesen. Interessante Aktenstücke beleuchten die Frage des Protektorates, das Frankreich ausschließlich beanspruchte, während der Hl. Stuhl und die Propaganda eine solche privilegierte Rechtsstellung einer einzigen christlichen Macht ablehnte. Nicht immer hat Frankreich die katholischen Interessen im hl. Lande vertreten (vgl. II 259). Der Leidensweg der Lateiner im Lande, vornehmlich der Franziskaner, und die oft haßerfüllte Hinterlist der Schismatiker, vor allem der Griechen, werden gleichfalls durch wichtige Aktenstücke ins helle Licht gestellt; man sehe sich nur z. B. an, wessen der griech.

Patriarch Theophanes in den Jahren 1630 u. flg. fähig ist. Auch für die internen Angelegenheiten der Franziskaner in der T. S. wird viel Neues geboten; man ersieht, wie die leidige Nationalitätenfrage schon damals die heiligsten Interessen schädigte.

Darnach geben sich diese Aktenstücke als ein Stück historiae magistrae vitae. P. *Lemmens* hat mit den beiden Bänden der historischen Forschung, vor allem der Missionsgeschichte des Orients, einen wertvollen Dienst erwiesen. Mögen andere bald nachfolgen und nach ihrer äußeren Seite die oben ausgesprochenen Wünsche berücksichtigen!

Hall (Tyrol). P. Max Straganz O. F. M.

1. **Neue Kunde von alten Bibeln.** Mit zahlreichen Beiträgen zur Kultur- u. Literaturgeschichte am Ausgange des 16.Jahrh.s. Von *Paul Maria Baumgarten*. Rom, Via del Olmata. Im Selbstverlage des Verfassers 1922. Franz Aker, Buchdruckerei, Kommissionsverlag Krumbach (Schwaben) Bayern. XXII u. 402 S.

2. **Il Beato Roberto Bellarmino.** Esame delle nuove accuse contro la sua santità. Dedicato all' Eminentissimo Sig. Card. Aidano Gasquet, Ponente nella causa di Beatificazione e Canonizzazione del Servo di Dio. [Von *Pietro Tacchi Venturi*.] Roma Grafia, S. A. I. Industrie grafiche, 1923. 4°. VIII u. 187 S.

3. **Neue Kunde von alten Bibeln.** Zweiter Band. Von *Paul Maria Baumgarten*. Sonderabdruck des Abschnittes: Echo aus dem ersten Bande 1923. 23 S.

1. Das Buch setzt sich aus 4 Bestandteilen zusammen. Der erste bietet Notizen aus römischen Handschriften über allerlei: Vatikanische Bibliothek und Druckerei, Index und Liber VII Decretalium, über Bücher und Gelehrte. Weil ungedruckt, wird man diese Mitteilungen loben und berücksichtigen, Bedeutendes ist jedoch kaum darunter.

Beispielsweise stehe hier, was über die „alten Bibeln" neues gesagt wird: Die Folioausgabe der Vulgata von 1592 wurde nur in 500 Exemplaren gedruckt; es dauerte fast ein Jahrzehnt, bis alles verkauft war (S. 320). Ungefähr gleichzeitig begann der Druck der Quartausgabe von 1593, diesmal in 2800 Exemplaren, die rasch abgesetzt waren (S. 326). Von der 3. Ausgabe von 1598 waren schon am 6. Juli 1595 die ersten Bogen fertiggestellt, erst am 12. Mai 1599 war sie vollendet in 2812 Abdrücken, von denen 1601 schon 2132 verkauft waren (S. 347 ff). Über die sixtinische Vulgata von 1590 haben wir schon gehandelt und werden wir noch handeln müssen.

S. 362 fährt *B.* in scharfen Ausdrücken über die Druckfehler der ersten Klementina-Ausgaben her. Allein sein Druckfehlerverzeichnis ist selber durch Druckfehler wieder bis zur Unbrauchbarkeit entstellt, von 16 Richtigstellungen *B.s* sind wenigstens 4 ungenau oder falsch, nämlich seine Angaben über Ex 12,42; Ruth 3,7; 3 Reg 4,11; Jer 48,18; ungerechnet die Druckfehler 3 Reg 21,7 statt 21,1 und 11 Mach 8,9.

Der zweite Bestandteil beschäftigt sich mit *Bellarmin*. Was hier vorgebracht wird, ist erledigt, einmal durch die vollzogene Seligsprechung, dann durch die wissenschaftliche Widerlegung, die *Tacchi Venturi* in der oben verzeichneten Schrift (2) leistete.

Ein dritter Teil des Buches ist der Gesellschaft Jesu und ihrem Stifter, dem hl. Ignatius, gewidmet. Es sind Angriffe, auf die wir meinen antworten zu sollen. An einigen Beispielen wollen wir zeigen, daß diese Angriffe, die mit der Miene der historischen Kritik auftreten, mit Kritik nichts zu tun haben. *B.s* Person und seine Beweggründe bleiben dabei ganz aus dem Spiel, die hochgradige Erregung, die sein Buch durchzittert, mag vieles erklären, manches entschuldigen. Zuerst also einiges über *B.s* Aufstellungen über Ignatius v. Loyala.

Weiß man Sicheres über Ignatius? Das Bild, das von ihm in der Wissenschaft wie im christlichen Volk weiterlebt, ist im wesentlichen das von *Ribadeneira* gezeichnete. Über *R.s* Arbeit nun weiß *B.* uns dreierlei zu berichten.

Sie werde, heißt es S. XIII f a) „von den neuesten Geschichtschreibern der Gesellschaft (Jesu) als ein Gemisch von Geschichte, Märchen und Phantastereien bezeichnet, gegen das die moderne Kritik sich mit dem größten Nachdrucke wenden müsse". Sie sei „eine Art Dichtung" und zwar b) bewußte Dichtung, hergestellt ohne genügende Befragung der noch lebenden Augenzeugen, nachdem man unter Vorwänden die ältesten zuverlässigen Berichte über das Leben des Stifters auf Befehl der Obern — des hl. Franz Borja! (Epist. Nadal 3,490) — seinen Söhnen aus der Hand genommen hatte. Gegen besseres Wissen hielten dann c) die Jesuiten das Ansehen dieser „phantastischen vita" aufrecht. Also „eine Irreführung der öffentlichen Meinung" „so eine Art von gemeinschaftlicher Verschwörung, um eine Darstellung in usum Delphini pro bono Societatis der Welt aufzudrängen".

„So und nicht anders liegen die Dinge", sagt *B.* S. XIV. Wie liegen sie in Wirklichkeit? Über Jesuitengeschichte schrieben in neuerer Zeit *Tacchi Venturi. Astrain, Kröß, Duhr, Pollen, Hughes, Fouqueray.* Die beiden zuerst Genannten äußerten sich über *R.*; was sagen sie uns von *R.* und der heutigen Schätzung *Rs.*?

An seiner Wahrhaftigkeit und Genauigkeit, schreibt von ihm *Tacchi Venturi* (Storia 2, Rom 1922, p. XXXIII). äußerte unseres Wissens unter den Älteren niemand einen Zweifel; die Neueren stimmten nach den Veröffentlichungen unserer Tage zu, da sie nunmehr sich leicht davon überzeugen konnten, daß die Vita Ignatii ganz auf Grund von Quellen erster Hand gearbeitet sei. In noch erhaltenen Stoffsammlungen von *Ribadeneira* ist für jede der aufgezeichneten Tatsachen oder Äußerungen, oft mit dem Datum bis auf Monat und Tag, der Gewährsmann angegeben. Die 6 Zensoren — der sel. Petrus Canisius ist darunter — machten auf jedes kleine Versehen sorgfältig aufmerksam, der Briefwechsel Nadals mit Franz Borja und *Ribadeneira* zeigt, daß man sich keine Mühe verdrießen ließ, um die Arbeit möglichst vollkommen zu gestalten. Man dürfe es, schließt *Tacchi Venturi*, als feststehend erachten, daß auch in Zukunft der Ruf des Buches verdientermaßen unangetastet sich behaupten werde. *Astrain* (Historia 1 [Madrid 1902] p. XXXII) bezeichnet als *Ribadeneiras* Quellen: die Selbstbiographie Loyolas, Mitteilungen von Lainez, Polanco, Nadal und andern, die mit Ignatius verkehrten, sowie eigene Beobachtung. Zu tadeln sei die übertriebene Kürze, das Hereinziehen von Dingen, die mehr in die Ordensgeschichte gehören, wobei die Gestalt des Hauptheiden, namentlich seine Tätigkeit als Gründer und Leiter des Ordens nicht genügend zur Geltung komme. Trotzdem sei das Buch „unschätzbar", weil es sehr gut den Geist des Heiligen zum Ausdruck bringe. Der Bollandist *Van Ortroy* hat freilich an dem Buch auszusetzen, daß die vielen Einzelzüge, die es bringt, den Heiligen nur nach seinen weniger großen Seiten in Aszese wie im Verkehr zeichnen, es fehle dem Biographen der Blick für das eigentlich Geniale in Ignatius (Analecta Boll. 23 [1904] 513, vgl. 13, 70). Die Zuverlässigkeit des Berichteten anzutasten, fällt aber auch *Van Ortroy* nicht ein (vgl. ebd. 32 [1913] 286).

Zudem ist eine Nachprüfung von *Ribadeneiras* Angaben meistens nicht schwer. Ignatius' Leben steht so sehr im vollen Licht der Geschichte, wie das bei wenig andern Heiligen der Fall ist. Man besitzt durch seine Selbstbiographie und sein Exerzitienbuch einen Einblick in sein inneres Leben und seine innere Entwicklung; man besitzt Aufzeichnungen von Zeitgenossen und Vertrauten, wie Lainez, Faber, Rodriguez, Nadal, Polanco, Manare; dazu kommt der ganze Briefwechsel aus seinem Generalat. Alles das füllt in der Ausgabe der Monumenta historica S. J. ein paar Dutzend dicke Bände in Lexikonformat. Auf Grund all dieser Quellen kann man heute wohl ein ausführlicheres und tiefer gehendes Ignatiusleben verfassen, aber im wesentlichen wird das Bild nicht anders werden, als wie *R.* es gezeichnet hat. Zweifel

und Meinungsverschiedenheiten bestehen über die Schilderung, die er von dem Leben des Heiligen in Manresa gibt. Er hat hier manche spätere Aussagen benutzt, während die neueren Historiker es vorziehen, sich auf das zu beschränken, was Ignatius selbst und aus seinem Munde etwa noch Lainez sagt. Es ist aber gewaltige Übertreibung *B.s*, daß „zahlreiche" Wunder, Verzükkungen u. s. w. aus *R.* gestrichen werden müssen (p. XI).

Welche Brücke führt nun von den „alten Bibeln" zu *Ribadeneira*? Um seine Behauptung von der Veröffentlichung der sixtinischen Vulgatabulle aufrecht zu erhalten, mußte *B.* das entgegenstehende Zeugnis von Jesuiten beseitigen; er tat das, indem er sich auf ihre „kollektive Mentalität" berief. d. h. eine Geistesverfassung, kraft deren sie auch da, wo bewußte Unwahrheit ein Verbrechen ist, ohne Gewissensbedenken die Unwahrheit sollen gesagt haben, wenn das ihren Zwecken förderlich war. Diese „kollektive Mentalität" sucht nun *B.* bei den Jesuiten überhaupt nachzuweisen und zwar zuerst bei der Abfassung des ersten Ignatiuslebens.

*B.s* Ausführungen über *Ribadeneira* legen nun eine 2. Frage nahe, die Frage nämlich: war Ignatius überhaupt ein Heiliger? Mancher Leser *B.s* wird den Schluß ziehen, daß er es nicht war, denn warum sonst hätte sein Biograph zu Unwahrheiten greifen müssen und wozu sonst die kollektive Mentalität? Nur dieselbe Wirkung werden andere Eröffnungen *B.s* zeitigen können, die ein sonderbares Licht auf Ignatius werfen.

So erfahren wir S. 383, daß Ignatius „es geradezu stets beansprucht hat, daß seine Mahlzeiten nach Art und Zurichtung besser sein müßten als jene der ihm Untergebenen. Ja er gab sogar harte Bußen auf, wenn der für diese Dinge Verantwortliche etwas vergessen oder schlecht gemacht hatte. Ignatius lehnte es deswegen (so!) auch ab, mit der Communität zu speisen . . . Trotz dieser für einen Generaloberen immerhin recht bemerkenswerten Handlungsweise ist Ignatius heilig gesprochen worden . . ."

Was ist Wahres an der Sache? Nicht nur für den Ordensgeneral, sondern für die Obern aller größeren Häuser hatte Ignatius verordnet, daß sie für gewöhnlich nicht mit der Communität speisen sollten. Die Kost am Tisch des Obern sollte der gewöhnlichen gleichartig, (cibus) aut magis aut minus parcus sein, der Obere jedoch sich nicht selbst den Küchenzettel machen können. Vgl. Congr. I decr. 76. Natürlich hielt auch Ignatius selbst sich an diese Verordnung. — Aber Ignatius gab doch harte (?) Bußen, wenn der Koch etwas versehen hatte! Mit Bußen war er aus aszetischen Gründen überhaupt sehr freigebig gegen solche,

die er für gute Ordensleute hielt (Mon. Ign. ser. 4 vol. 1, 171). So auch gegen seinen Koch.

Über die Demut des Heiligen macht *B.* seine Bemerkungen S. 385. Zu der dort angeführten Stelle aus Polanco wäre dessen Ignatiusleben I 23 zu ergänzen: Auf Fragen über die Sünden seines vergangenen Lebens und äußere Dinge konnte man leicht eine Antwort von ihm erlangen, nicht aber so leicht, wenn es sich um sein inneres Leben und seltene Gaben Gottes handelte, auch dann nicht, wenn man sich viel Mühe darum gab. Dies Urteil Polancos schließt nicht aus, daß Ignatius freimütig redete, wenn ihm eine Mitteilung angebracht schien.

Wie das Bibelbuch beginnt, so schließt es auch mit einem Angriff auf Ignatius: Ignatius, sagt *B.*, sei „ein fast fanatischer Judenfreund" gewesen, von einer „begeisterten Liebe zu den Juden und Judenabkömmlingen", daher denn im 16. Jahrh. „die überreiche Fülle der Judensprößlinge" unter den spanischen Jesuiten. Davon ist soviel wahr, daß Ignatius den sog. Neuchristen seinen Orden ebensowenig grundsätzlich verschloß, wie Indiern oder Mongolen; als Araoz öfter auf das bezügliche Verbot drang, ließ er sich auf nichts ein (*Astrain* 3,664). Unrichtig aber ist es, daß er mit Vorliebe Neuchristen aufgenommen habe. Er will, daß man den Aufzunehmenden befrage, ob er Neuchrist sei (Exam. gen. c. 3 n. 2), von solchen sind mehr empfehlende Eigenschaften zu verlangen als von andern (Mon. Ign. Epist. 2,623), bei ihnen ist größere Vorsicht bei der Aufnahme anzuwenden (ebd. 5, 335).

Die Gründe für diese größere Vorsicht deutet er 1545 in einem Brief nach Spanien an Faber an: Die Gesellschaft Jesu müsse in allem zu erbauen suchen, deshalb solle der Eintretende frei von jeder Makel sein, welche einer gedeihlichen Wirksamkeit im Wege stehe. Auf der andern Seite aber könnten Begabung und Heiligkeit eine Makel verdecken und sogar auf dem Hintergrund einer solchen noch heller leuchten und die Ehre Gottes fördern. Faber möge also bei der Aufnahme von Neuchristen nach seinem eigenen Urteil vorgehen unter Berücksichtigung der Landessitte (ebd. I 336). Noch in seinem letzten Lebensjahr bekennt sich Ignatius zu diesen Grundsätzen, fügt aber bei, unter den Seinigen gäben manche Neuchristen den Altchristen und Edelleuten nichts nach (ebd. 10, 61). Freilich hatte er damals auch andere Erfahrungen gemacht. „Oft", so schrieb er 1554 nach Portugal, erwiesen sich solche Leute als schwierige Charaktere, darum müsse man bei ihnen die Augen weiter aufmachen und sie prüfen vor der Aufnahme: hase abrir los ojos más para el recivir los tales con pruebas sufficientes por lo que suele muchas vezes hallarse en semejantes hombres, que es ser difficiles (ebd. 6, 569 f).

Vgl. noch ebd. 8,446; 9,87. 149; 11,342. — Über die Anzahl der Neuchristen im Orden unter Ignatius ist nichts bekannt. In Portugal ging die Sage, es seien ihrer viele, der Bischof von Coimbra aber berichtet seinem König, er wisse von keinem einzigen (ebd. 12,587).

Aber Ignatius hat doch öfter gesagt, „daß er lebhaft wünsche, selbst dem jüdischen Stamme anzugehören. Die Begründung für diesen Wunsch ist so bar jeglichen Gefühls für die geschichtliche Entwicklung der vom Heilande in so scharfen, unerbittlichen Worten gekennzeichneten Rasse" etc. (Neue Kunde 392).

Quelle für jenes Ignatiuswort ist der von *B.* als Phantast behandelte *Ribadeneira*, nach dessen Zeugnis Ignatius einmal bei Tisch sagte, „er würde es für eine besondere Gnade Unseres Herrn halten, wenn er von Juden abstammte. Denn wie! (wäre es wenig) wenn ein Mensch Blutsverwandter Christi unseres Herrn und unserer Herrin der glorreichen Jungfrau Maria wäre! Und diese Worte sagte er mit einem Gesichtsausdruck und einer Ergriffenheit, daß ihm die Tränen aus den Augen flossen". Ein andermal hörte *Ribadeneira* von Pedro de Zarate folgendes. Ignatius sprach sich wieder in ähnlicher Weise aus. „Zarate bekreuzte sich: ‚wie? ein Jude'! und spie aus bei diesem Namen. Darauf Ignatius: ‚Jetzt Señor, wollen wir die Sache vernünftig abwägen'. Und er gab ihm soviel Gründe an, daß er ihn in Wirklichkeit überredete" (Mon. Ign. ser. 4 vol. 1, 398 f).

Dem allzu übertriebenen Judenhaß des damaligen Spaniers entgegenzutreten, hatte Ignatius allen Grund. Einen Wunsch, jüdischer Abkunft zu sein, hat er trotz *B.* nicht ausgesprochen; die Hochschätzung aber auch rein äußerer Beziehungen zum Sohn Gottes findet sich oft im Leben der Heiligen; ähnliches ist ja auch der rein natürlichen und weltlichen Liebe nicht fremd: wie der Fürst seinen Bart schneidet, so schneiden ihn viele andere, und wenn der König hinkt oder stottert, so wird Hinken und Stottern vornehm.

Aber die Juden sind doch verworfen, meint *B.*! Der einzelne getaufte Jude ganz gewiß nicht, hätte Ignatius geantwortet, und wenn sie als Volk zeitweise verstoßen sind, so hätte ich als Neuchrist umso mehr Anlaß zum Dank, daß Gott meine Familie aus dem allgemeinen Schiffbruch rettete, Anlaß zur Freude, daß in meiner Person wenigstens einer von den Verblendeten zu seinem Messias hält, Antrieb zur beständigen Sühne für die Untreue der Volksgenossen. Und dazu wären mir als Neuchristen so viel besondere Gelegenheiten geboten zur Übung der Demut in den beständigen Zurücksetzungen, zur Nachsicht mit dem Hochmut der Altchristen, Gelegenheit, ihnen Böses mit Gutem zu vergelten; als Priester wäre ich dazu in der glücklichen Notwendigkeit, durch besondern Eifer den Makel der Abstammung vergessen zu machen u. s. w.

Was Ignatius über die Neuchristen dachte, zeigt klar, daß er den Nationalstolz des damaligen Spaniers, den Adelsstolz des Granden besiegt hatte. Für ihn war die Beziehung zum Weltheiland der Maßstab, nach dem er alles beurteilte.

Noch einige Worte über *B.s* Angriffe auf die Gesellschaft Jesu. Sie ziehen sich durch den größten Teil des Buches hindurch, das insofern eine antijesuitische Schrift ist im Stil der *Mir* und *Récalde*, was nicht ausschließt, daß er mitunter der neuern Geschichtschreibung unter den Jesuiten eine Verbeugung macht. Er will seinen Beitrag liefern zur Bekämpfung der „großen historischen Fiktionen" in der Geschichtschreibung der Jesuiten; welcher Art diese Beiträge, und in welchem Stil sie gehalten sind, davon hat der Leser soeben eine Probe erhalten.

Im einzelnen findet sich vieles sonderbare. Ein Zitat aus *Astrain* pag. XIV, in dem von den spanischen Fälschungen des 17. Jahrh.s die Rede ist, wird der Leser notwendig ausschließlich oder hauptsächlich von der Jesuitenliteratur verstehen. Hätte *B.* doch nur noch den gleich folgenden Satz aus *Astrain* hinzugeschrieben: „E t w a s von dieser frommen Parteilichkeit merkt man auch in jenen Geschichten der Gesellschaft Jesu" (*Astrain* I XXXIV). — Nach *B.* 377 hätte der Name des Ordens ursprünglich gelautet: minima Societas de nomine Jesu. Trotz Mon. hist. S. J., Epist. mixtae 1,38. 56. 104 ist das freie Erfindung, ebenso wie seine Bemerkung S. 315 über *Bellarmins* Hinneigung zu den Ideen der revolutionären Partei im Orden. — Für diese Rebellen und ihre Beschwerden legt *B.* (S. 73) eine Lanze ein; möchte er sich doch bei dem beruhigen, was Pauls V Bulle vom 4. September 1606 über die malas impugnationes et calumnias dieser inquieti spiritus sagt, die nach ihm getrieben sind von ihrer Eigensucht und schließlich — vom Teufel. — *Toledo* kann man nicht in allem rechtfertigen; wenn man ihm aber vorwirft, daß er in den Vatikan übersiedelte, so muß gesagt werden, daß es der h e i l i g e Papst Pius V war, der zuerst andere Jesuiten, dann *Toledo* als Ratgeber in seiner Nähe haben wollte (*L. Serrano*, Correspondencia diplomática IV, Madrid 1914, p. XVIII). Daß *Toledo* mit Bruch seines Gelübdes nach dem Kardinalat gestrebt habe (S. 311), hat *B.* nicht erwiesen. Gegen *Bellarmin* erhebt *B.* ähnliche Vorwürfe, weil er von dem Ordensrecht der Gesellschaft Jesu nicht die genügende Kenntnis besitzt. Dieser Mangel tritt auch sonst zutage, z. B. wenn er es nicht versteht, warum man es dem *Toledo* so hoch anrechnete, die Bulle „Ascendente" erwirkt zu haben (S. 314). — Einige unbedeutende Kleinigkeiten abgerechnet, ist übrigens der ganze Abschnitt über *Toledo* S. 305 ff, ebenso wie der über Sixtus V und die Jesuiten S. 66 ff nur ein Auszug aus *Astrain*. — Gegen jemandes Er-

hebung zum Bischof sollen die Jesuiten eingewendet haben, der Betreffende sei eigenmächtig aus ihrem Orden ausgetreten, also Apostat und seine Erhebung gebe deshalb Ärgernis (S. 46). Nichtiger Grund, meint *B.*! Die Jesuiten hätten ihm ja nur die Erlaubnis zum Austritt zu geben brauchen, so war er nicht mehr Apostat. *B.* meint also, zuerst gäben die Päpste strenge Verbote unter Kirchenbann, wenn aber der Untergebene der Exkommunikation trotzt, so hat nicht der Untergebene seinen Trotz zu brechen, sondern die Oberen haben schleunigst zu sorgen, daß der Kirchenbann keine Wirkung hat! — Auf der Seite vorher S. 48 oben hat *B.* den Text *Santoris* ganz mißverstanden,

Im ganzen Buch, auch in den Abschnitten über Klemens VIII und die Kardinäle Santori und Baronius, die seinen vierten Bestandteil ausmachen, tritt eine Eigentümlichkeit *B.s* in unangenehmster Weise hervor: er macht nämlich seine Quellen, seien es gedruckte Bücher oder Handschriften, nur in ganz ungenügender Weise kenntlich. Wer das Buch nur aus Neugier liest, wird sich daran nicht stoßen, wer es zu Studienzwecken durcharbeiten möchte und sich Rechenschaft über das Neue geben will, wird beständig zur Ungeduld gereizt. Oft druckt *B.* lange Texte in der Originalsprache ab, so daß der Unkundige Mitteilung aus Handschriften vermuten und die Belesenheit des Verf.s bewundern wird, bei näherem Zusehen aber entdeckt man, daß nur längst Gedrucktes geboten wird.

Einige wenige Beispiele: Die Stellen aus *Santoris* Selbstbiographie sind alle, die aus seinem Tagebuch bis in den Oktober 1575 zu finden in Archivio della Soc. Rom. di Stor. patria 12 f und in Studi di Storia e di Diritto 23—25. — Der Befehl Sixtus V (S. 70) ist gedruckt von *Astrain* 3, 456 f und *v. Pastor*, Inquisitionsdekrete, Hist. Jahrb. 1912, 523. — Die Depeschen von Olivarez S. 212 f mit einer Ausnahme alle schon bei *Le Bachelet*, Sixte V et la Bible Sixto-Clément. 195 ff. — Aquaviva an Bellarmin S. 304 schon bei *Le Bachelet*, Bellarmin avant son Cardinalat 267. — Gregor XIII an den Bayernherzog am 22. Sept. (lies: November) 1575 S. 306 in Synopsis Actorum in causa S. J. 1,77. — Denkschrift von Aquaviva S. 311 schon bei *Astrain* 3, 573 ff. etc.

Was soll man mit Angaben anfangen wie etwa S. 306: Am 4. März 1592 „hieß es", am 1. April „wird gemeldet", „Ein Zeitgenosse schreibt", es „berichtet ein Augenzeuge" S. 291? Es mag das aus den Avvisi, also Zeitungsnachrichten geschöpft sein; aber warum sagt das *B.* nicht?

Tolle, lege, mirare, meint *Hoberg* im Literar. Handweiser 1923 281 von dem Buch. Die beiden ersten Ausdrücke können wir uns

nicht aneignen, denn es fehlt die kirchliche Druckerlaubnis, umso mehr aber den dritten: das Buch ist voll von Mirabilia.

2. Die Schrift von *Tacchi Venturi* — der Name steht unter der Widmung an Card. *Gasquet* — bietet eine Widerlegung der Anklagen, die das eben besprochene Buch gegen *Bellarmin* gerichtet oder besser gesagt, von *Passionei* übernommen hat, denn neu ist nur die Anklage, daß *Bellarmin* nach dem Papsttum gestrebt habe. Die Widerlegung ist durchaus überzeugend, hervorzuheben ist das Kapitel über *Bellarmins* angeblichen Nepotismus, in dem reiche Auszüge aus noch ungedruckten Briefen geboten werden.

3. Das „Echo" bringt der Hauptsache nach Zeitungsbesprechungen über „Neue Kunde" zum Abdruck. Zugleich macht *B.* den vergeblichen Versuch, die darin enthaltenen Einwände zurückzuweisen. Bemerkenswert ist dabei etwa, daß nunmehr auch *B.* den Vorwurf, den man aus seinen Worten über den besondern Tisch des hl. Ignatius herauslesen muß, „mit Entrüstung" zurückweist.

Erfreulich ist es auch, daß er zu Anfang die Rede des Papstes auf *Bellarmin* vom 15. April 1923 abdruckt, in der es z. B. heißt, in *Bellarmins* Leben könne selbst das strengste Auge nichts entdecken, das sich auch nur als kleine vorsätzliche Schuld ansprechen ließe. Weniger erfreulich freilich ist die Einleitung zum Abdruck dieser Rede, in der, wie es scheint, *B.* die Ritenkongregation als allein verantwortlich dafür hinstellen will. Dagegen muß Einspruch erhoben werden, der Papst selbst übernimmt die Verantwortung für das, was er sagt.

Über die Audienz, in der *B.* dem Papst sein Buch überreichen wollte, haben auch wir einiges gehört. Der Grund, weshalb Pius XI die Schrift nicht annahm, wäre nach unseren Nachrichten auch noch ein anderer gewesen als der kleine Druck des Bandes.

Man wird uns vorhalten, wir hätten das Erscheinen des vollendeten 2. Bandes vor unserer Besprechung abwarten sollen. Allein soweit nicht neue Angriffe dazu zwingen, denken wir auf den 2. Band nicht zurückzukommen, möge er enthalten, was auch immer. Sollte *B.* darin einigermaßen wieder einlenken, so würde uns das sehr freuen, geschieht es nicht, so ist seine neue Richtung im vorstehenden schon übergenug gekennzeichnet.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

**Lutherstudien** herausgegeben von *Hartmann Grisar S. J.* Heft 2, 3, 5 u. 6: *H. Grisar S. J.* und *F. Heege S. J.*, **Luthers Kampfbilder** I—IV. 68 + 56 + 72 + 153 Seiten. 8°. Freiburg i. B, Herder, 1921—1923.

Im Rahmen meiner Lutherstudien[1]) (Begleithefte meines dreibändigen Lutherwerkes) habe ich mit *Franz Heege S. J.* Luthers Kämpfbilder in 4 Heften veröffentlicht. Von der Schriftleitung dieser Zeitschrift um eine Selbstanzeige ersucht, teile ich zunächst den Inhalt der Kampfbilderhefte mit. Der Überblick wird zugleich von der ganzen unseligen Tätigkeit Luthers auf dem Felde der Bilderpolemik, die ziemlich unbekannt geblieben ist, Kenntnis geben.

Das erste Heft bringt die Eröffnung des Bilderkampfes mit dem sog. Passional Christi und Antichristi vom Jahre 1521. Darin sind Holzschnitte von der Hand des berühmten, damals zum Freund und Helfer Luthers gewordenen Lukas Cranach d. Ält., zur Verächtlichmachung des Papstes als Antichrift, Bilder aus dem Leben Christi neben gehässige Bilder aus dem Leben und Auftreten des päpstlichen Hofes gestellt. Es soll durch die vermeintlichen himmelschreienden Kontraste zwischen Christi Demut und des Papstes Hoffart, zwischen Christi Armut und Bußleben und der päpstlichen Prasserei u. s. w. der Heilige Stuhl als Sitz des Antichristentums gebrandmarkt werden. Beigesetzte entstellte Texte des Kirchenrechts verstärken die verführerische Wirkung. Luthers und Cranachs Erzeugnis wird nach allen Seiten untersucht und der Ursprung und die große Nachwirkung ans Licht gestellt. Die Bilder werden mit allen Einzelheiten beschrieben, indem zugleich ihr kunsthistorischer Wert gewürdigt wird. Außer dem kunstvollen Titelblatt der ältesten Ausgabe finden als Probe 4 Bilder einen blattgroßen Nachdruck, darunter der Sturz des von Teufeln umgebenen Papstantichristen in die Hölle neben dem zwischen Engeln zum Himmel auffahrenden Christus.

In dem zweiten Hefte der Kampfbilder erscheint der chronologisch sich anreihende Bilderkampf Luthers in seiner deutschen Bibel vorgeführt. Gewöhnlich wird verschwiegen oder übersehen, daß die gefeierte Bibelübersetzung schon im Jahre

[1]) Zwei früher[e] Hefte der „Lutherstudien" enthielten aus meiner Feder I. Luther zu Worms und die jüngsten drei Jahrhundertfeste der Reformation (VIII u. 90 S.). Freiburg 1921. (1. Lieferung). — II. Luthers Trutzlied „Ein feste Burg" in Vergangenheit und Gegenwart (VIII u. 58 S.). Freiburg 192 2(4. Lieferung).

1522 und dann wieder 1534, auch in unzähligen späteren Nachdrucken bei der Illustration der Apokalypse zu einem Arsenal von bitterpolemischen Zeichnungen, die aus Cranachs und anderer Künstler Hand hervorgingen, dienen mußte. 8 Abbildungen in unserem Hefte stellen diesen Kampf vor, darunter das Bild der vom katholischen Kaiser und seiner Begleitung angebeteten babylonischen Hure mit der päpstlichen Tiara auf dem Kopfe und auf dem vielköpfigen Drachen reitend. Die apokalyptischen Bibelbilder werden im Texte u. a. verglichen mit den großartigen Zeichnungen der Dürer'schen Apokalypse; sie müssen charakterisiert werden als eine „armselige Verwässerung dieses durch seine Gemütstiefe und wie durch seine Gestaltungskunst und Gründlichkeit der Durcharbeitung ausgezeichneten Werkes" (S. 12). Die Veröffentlichung des Heftes erfolgte zu gleicher Zeit, als das protestantische Deutschland wiederhallte von der Feier des Jahrhundertgedächtnisses der Bibelübersetzung als des größten Geschenkes Luthers an seine Nation, als heiligen Vermächtnisses des Konfessionsstifters an sein Volk.

Es finden sich ferner die verschiedensten Kampfbilder in Schriften Luthers von 1523 bis 1545 zerstreut. Sie wurden zum erstenmal im 3. Heft gesammelt und erläutert. 17 Abbildungen geben sie vollständig wieder. Da werden zuerst der Papstesel und das Mönchskalb dem Volke vor Augen gestellt, zwei abscheuliche, fratzenhaft übertriebene Mißgeburten, welche dem feindseligen Illusionismus Luthers und Melanchthons als göttliche Zeichen gegen den Papstantichrist Stoff zu einer gemeinsamen ernstgemeinten Veröffentlichung über die Papst- und Mönchsgreuel liefern mußten. Es erscheint, um nur nur noch eines von diesen Bildern zu nennen, die angebliche Vision des sel. Bruders Klaus von der Flue, bestehend in einem schrecklichen, das Papsttum versinnbildenden Haupte mit der Tiara, von dem 5 Schwerter ausgehen; durch sie kündete der Geist Gottes dem heiligen Mann und der Welt „das tyrannisch, mordisch, blutige Regiment" des Seelenwütherichs von Rom (S. 54). Eine unschuldige Versinnbildung der Trinität, vor der Nikolaus betete, war von Luther und andern vor ihm in dieser Weise verkannt und entstellt worden, wie es der genaue Nachweis von *F. Heege* zeigt.

Alle früheren Bilderleistungen Luthers wurden überboten durch die Einzelbilder in Flugblättern aus seinen letzten Lebensjahren. Sie sind in dem 4. Hefte von „Luthers Kampfbildern" vollständig mit allen Abbildungen niedergelegt und von Kommentaren begleitet. Eine Anzahl der Bilder und eine noch größere Zahl von angeführten Ausgaben ergänzt durch wich-

tiges Material *Denifle* und die andern, die sich mit dem Stoffe beschäftigt haben. Neu sind gleich die zwei ersten zu nennenden Flugblätter. Auf großem Holzschnitte zwischen giftigen Versen zeigt Luther den Papst mit Judas an seinen zerbrochenen Schlüsseln erhenkt und zwischen beiden unter großer Tiara eine raubgierige Hand mit Beuteln voll verkaufter Bischofshüte. Dann sieht man auf einer andern mit Höllengrimm von der Künstlerhand Melchior Lorchs ausgeführten Darstellung den Papst als furchtbaren Satan mit Tiara, Keule, langem Schwanz und Fledermausflügeln.

Eine Anzahl der als „Abbildung des Papsttums" bekannt gewordenen Bilder ist eine Art Illustration zu Luthers damaliger wütender Schrift „Das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet".

Es sind darin nach dem unserer Veröffentlichung zugrunde gelegten Wormser Exemplar die folgenden nummerierten Zeichnungen: 1. Die Papsteselmißgeburt mit einigen den Eindruck verstärkenden Änderungen. 2. Die Hervorbringung des Papstes aus der Hölle, ausgestattet mit einem wahren Aufwand schrecklicher Teufelsszenen. 3. Die Verhöhnung des päpstlichen Bannes und des Fußkusses durch zwei Kerle, die ihre Rückseite entblößen. 4. Die Entwürdigung der päpstlichen Herrschaft durch die Entleerung von drei Landsknechten in die umgestülpte Tiara. 5. Der Papst mit drei kirchlichen Würdenträgern am Galgen. 6. Papst Klemens IV richtet den König Konradin persönlich mit dem Schwerte hin. 7. Statt des Konzils bietet der Papst auf einem Esel reitend, rauchenden Menschenkot der Christenheit dar. 8. Der Papst als Esel die Sackpfeife spielend, eine Verspottung seiner Vollmacht der Bibelauslegung. 9. Das widerwärtigste Bild von allen, die Geburt des Papstkindes von einem Teufelsweibe.

Alle diese Bilder sind bei uns auf Blattgröße wiedergegeben, die Galgenszene auch im vollen Umfang des Originals nebst den aufgedruckten Versen von weithin sichtbaren Buchstaben. Das Blatt ist so gegeben zu besserer Veranschaulichung der Wirkung des ganzen nach Luthers Wunsch in den Wohnungen und Werkstätten aufzuhängenden wüsten Bildermaterials.

Die Geschichte der Einwirkung solcher Bilderpolemik wird in den angeknüpften Studien näher beleuchtet, unter anderem an der Hand zweier ebenfalls recht widerlicher Szenen, der Geburt der Mönche und des Ursprungs des Papstwiderchristes, von denen die zweite mit größter Wahrscheinlichkeit ursprünglich auf Luthers derben Freund Nikolaus Amsdorf zurückzuführen ist. Er erntete jedoch Luthers Beifall nicht, weil dieser das weibliche Geschlecht doch zu wenig geschont sah und eine Abänderung wollte. Seine eigenen Bilder unterliegen bei ihm keinem so strengen Urteile.

Oft, ja recht oft fühlten wir bei der Beschäftigung mit denselben das Bedürfnis nach freier Luft, und kein Wunder, wenn sich Freunde Luthers heute durch die Publikation unangenehm berührt fühlen sollten, obgleich verschiedene angesehene protestantische Stimmen zu vollständiger Herausgabe öffentlich aufgefordert haben. Die Aufforderung konnte umso eher erfüllt werden, als die Bilder wenigstens nicht lüstern sind. Sie sind derb, zum Teil auch unsäglich roh, aber die Lüsternheit wird durch die unanständigen Szenen nicht geweckt, eher wird Ekel und Abscheu hervorgerufen.

Die polemische Ausmünzung wurde bei unserer Arbeit unterdrückt. Sie ist auch ganz und gar nicht nötig. Wenn die Kampfbilder Waffen gegen Luther sind, so hat er sie eben selbst geschmiedet, und wenn man ihre Gesamtveröffentlichung als einen Schlag gegen den heute so Gefeierten bezeichnen will, so hat er selbst den Schlag ausgeführt, den schwersten vielleicht, den er sich antun konnte. Schon manche seiner zeitgenössischen Freunde haben dies gewissermaßen empfunden und es ihm unter Warnungen ausgesprochen. Aber sein „Geist" riß ihn fort. Irrtümlich haben neuere Kritiker von der Wirkung berauschender Getränke bei seinen letzten aufgeregten Arbeiten gesprochen. So *Döllinger* und der amerikanische Reformationshistoriker *Preserved Smith*, ein Nichtkatholik. Dagegen wird in unserem langen Schlußkapitel, das alle Bilder der 4 Hefte überblickt und ihren Triebkräften nachgeht, auf besseren Wegen, an der Hand von Luthers Schriften, dargelegt, daß die Bilder vielmehr einer Art von geistigem Krankheitszustand, der zum größten Teil selbstverschuldet war, entstammen und Fleisch von seinem Fleische und Geist von seinem Geiste sind. Wollte er doch die schlimmsten letzten Erzeugnisse geradezu als sein geistiges „Testament" angesehen wissen. Er ersehnte nichts heißer als ihre Verbreitung in allen Häusern und Hütten. Es wäre also ein törichter Vorwurf, unsere Publikation sei eine friedensstörende Tat, ein beleidigendes Unrecht gegen den Protestantismus.

Die gemachten Detailuntersuchungen über die an weitzerstreuten Fundorten erhaltenen Überreste der Kampfbilder, über ihre Neuauflagen und Nachbildungen, endlich über die ganze kunsthistorische und religiöse Einwirkung werden in reicher Fülle dem Leser, der selbst urteilen muß, vorgelegt. Es ist ein besonderes Verdienst meines Mitarbeiters *F. Heege*, die Überbleibsel aufgestöbert und die kunstgeschichtliche und bibliographische Seite des Themas beleuchtet zu haben. Meine eigene Arbeit bestand mehr darin, die Bildererzeugnisse in Zusammen-

hang mit der Geschichte Luthers zu bringen, sie in die Strömung seiner Zeit zu stellen und ihre Eigentümlichkeiten aus seinen eigenen anderweitigen Äußerungen und aus seinem Charakter zu erklären. Vor allem waren auch die historischen Fälschungen, die er sich erlaubt, angefangen von den kanonistischen Verdrehungen im Passionale bis zu den erdichteten Szenen in der Abbildung des Papsttums von dem Fußtritt auf den Kaiser, von der Enthauptung Konradins u. dgl. aus den Geschichtsquellen zurückzuweisen.

Lohnte sich denn aber diese gemeinsame Mühe an solchem Gegenstande? Auf diese Frage gibt die Tragweite des Stoffes selbst Antwort. Eröffnet doch die behandelte Bilderpolemik einen der markantesten Tiefpunkte religiöser Streitigkeiten, die in der Geschichte überhaupt vorkommen. Das Studium ergab auch den ungesuchten, unbestreitbaren Beweis, daß Luther selbst die Urheberschaft der Bilder, insbesondere auch der letzten Schmachbilder trägt, während man auf protestantischer Seite gerne Cranach als den Verantwortlichen vorzuschieben pflegte und von den Schmachbildern behauptete, Luther habe nur die Verse dazu gedichtet. Es ist durch die umständliche Untersuchung jetzt zu erkennen, daß Luther die Motive erfand und zur Ausführung die engste Anleitung gab, und glaubhaft gemacht, daß er ja in gewisser Grenze zeichnerisch mittätig war (s. die Ausführungen Heft 3 S. 59 ff: „Luther als Zeichner" und dazu H. 4 S. 90 f).

Es fällt endlich zugleich, als anderes Resultat der Studien, ein klares Licht auf den mit der Kirchenspaltung eng zusammenhängenden Verfall der Kunst, die von ihrem hoffnungsvollen Aufstieg am Ausgang des deutschen Mittelalters einem jähen Absturz auf den Wegen der polemischen Holzschnitte nach dem Wittenberger Muster entgegengeht. Lukas Cranach an Luthers Seite personifiziert in sich diesen ganz auffälligen, eigentlich tragisch zu nennenden Niedergang. Anfänglich durch wahrhaft künstlerisch reine Schöpfungen ausgezeichnet, langt er nach und nach in seiner ganzen Kunst bei einem traurigen Stande künstlerischer Verwahrlosung an. Er stellt sich und seine Schüler in den Dienst der Gemeinheit und verliert sich, erheblich über Luther hinaus, in das Gebiet der Lüsternheit.

München. Hartmann Grisar S. J.

---

*Ed. König*, **Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes** vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt. Stuttgart, 1923, Chr. Belser. gr. 8°. VIII u. 366 S.

In seinem früheren Werke „Theologie des Alten Testamentes" S. 317 (s. diese Zeitschrift 46 [1922] 445—47) hatte Prof. *Ed. König* das Erscheinen eines eigenen größeren Werkes über die messianischen Weissagungen des A. T. in Aussicht gestellt. Das Versprechen wurde rasch eingelöst; und so wäre eigentlich die systematische Darstellung der Theologie des A. T. aus der nimmermüden Feder des Bonner Professors zum Abschluß gebracht. Aber doch wieder nicht ganz; denn ein Hauptstück der messianischen Weissagung, „die Schilderung des leidenden Knechtes Jahwes (Is 52,13—53, 12)", welche S. 261 nur kurz berührt wird, „hofft der Verf. in seinem Buche Jesaja vollständig erörtern zu können". In den einleitenden Kapiteln (S. 9—71) setzt sich *K.* mit den Theorien der modernen vergleichenden Religionswissenschaft auseinander, seinen bekannten positiven Standpunkt betonend. Der Hauptteil des Buches (S. 74—339) bringt die Auslegung der messianischen Weissagungen in ihrer geschichtlichen Folge, wobei freilich die Anschauungen des Verf.s über die zeitliche Ansetzung der in Betracht kommenden prophetischen Bücher die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der messianischen Weissagung beeinflußen. Schon hierin wird der katholische Theologe des öfteren anderer Meinung sein, noch mehr aber, was die Auslegung der einzelnen messianischen Weissagungen selbst angeht. In gar manchen wichtigen prinzipiellen Punkten müßte hier der Referent den von *K.* vertretenen Auffassungen und Auslegungen widersprechen. Gewiß ist im vorliegenden Werke ein reiches Material aus der neueren protestantischen Bibelliteratur verarbeitet und dieses kann auch dem katholischen Exegeten von Nutzen sein, aber der positive Ertrag des großen Werkes steht hinter den Erwartungen, die ein katholischer Theologe an ein Werk über die messianischen Weissagungen stellen muß, sehr zurück. Hier zeigt sich eben die Notwendigkeit, auf dem Fundament der Überlieferung aufzubauen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

*E. Sehling*, **Kirchenrecht.** Einleitung, Quellen, Verfassung und Verwaltung der katholischen Kirche. Anhang: Die griechisch-orthodoxe Kirche. 2. Aufl. (Sammlung Göschen). Berlin u. Leipzig 1922, de Gruyter. 120 S.

Der Verf. bietet in gedrängtester Form einen Überblick über die rechtliche Verfassung der kath. Kirche und deren Verwaltung (Rechtsbildung und Gerichtsbarkeit, dann Aufsicht, Ämtergewalt, Verwaltung des Kultus mit besonderer Betonung des Eherechtes, Vermögensrecht). Die Darstellung ist recht geeignet, um daraus

die Hauptlinien des kath. Kirchenrechtes kennen zu lernen; allerdings setzt das Büchlein einige rechtliche Kenntnisse schon voraus. Der Verf. bemüht sich auch im allgemeinen, die kath. Rechtssatzungen objektiv richtig zu würdigen. Sein eigener abweichender Standpunkt wäre wohl da und dort (z. B. S. 54. 61. 62. 52) etwas zurückgetreten, wenn er den Unterschied zwischen Kirche und Staat tiefer gefaßt, d. h. von ihrem Zwecke abgeleitet (S. 8) und die sich aus diesem Unterscheidungsprinzip ergebenden Folgerungen bei den Berührungspunkten des staatlichen und kirchlichen Rechtes beachtet hätte. Das Büchlein zeigt übrigens auch, welch unschätzbaren Wert der neue Cod. Jur. Can. für die Rechtswissenschaft besitzt. G.

1. **Mein lieber Junge!** Briefe von *Alfons Lins*. Mit einem Vorwort von P. Ludwig Esch S. J., Generalsekretär des Bundes „Neu-Deutschland". 2. Aufl. Berlin u. Bonn, Ferd. Dümmler, 1923.

2. *Alfons Lins*, **Wiltrud und Gottfried.** Ein Briefwechsel.

1. Die Sammlung enthält Briefe eines Obergymnasiasten an einen priesterlichen Freund. Der Junge ist Protestant, aus gemischter Ehe, hat viel Gemüt und jugendlichen Idealismus und starkes religiöses Sehnen. Der priesterliche Freund, Kaplan N., dessen Antworten wir fast nur aus dem Widerhall erkennen, die sie im Geist und Gemüt Kurts, des Jungen, finden, führt in kluger und weitherziger Weise den jungen Mann zu bedeutender sittlicher und religiöser Höhe. Während sich Kurt lebhaft mit dem Gedanken der Konversion zur katholischen Kirche beschäftigt, ereilt ihn der Tod auf dem Schlachtfeld im November 1914. — Aus den Briefen spricht viel Liebe und Verständnis für die männliche Jugend. Für Absolventen der Mittelschule und angehende Hochschüler sehr zu empfehlen, auch für ihre Seelsorger.

2. Wiltrud und Gottfried sind Geschwister. Wiltrud ist ein stürmisches, wildes, aber edelgesinntes Mädchen im Backfischalter. Ihr Bruder ist Priester. Trotz seiner Jugend ist er sehr reif und ein guter, praktischer Psycholog. Durch das Verständnis, das er seiner Schwester in ihren Gemütsstürmen zeigt, gewinnt er ihr Vertrauen in dem Maße, daß sie sich seiner geistlichen Leitung unterstellt. Und Gottfried führt Wiltrud gut. Das zeigen diese Briefe. — Das Büchlein ist für Erzieher und Seelsorger lesenswert, besonders aber für Mädchen zur Zeit der Frühlingsstürme ihres Lebens. Es ist das Gegenstück zum früheren und zeigt, daß *Lins* auch die Psyche des jungen Mädchens gut versteht.

Innsbruck. M. Gatterer S. J.

# Analekten

**Zur Vulgata Sixtus' V. — IV.** Wer A sagt, muß B sagen. Wir haben nun einmal angefangen, gewisse Aufstellungen von *Paul Maria Baumgarten* einer Prüfung zu unterziehen[1]), und können also, was wir einmal in Angriff genommen, nicht wohl liegen lassen, so lange noch Einwände von irgend welcher Bedeutung vorliegen. Unter den neuen Veröffentlichungen von *Baumgarten*[2]) findet sich aber einiges, das eine Antwort erheischt.

I. Der Registerband Epistulae Vaticanae tom. 22. Es handelt sich bekanntlich im Streit über die Bibel Sixtus' V namentlich um die Frage, ob der Papst die Bulle über seine Vulgata mit all den juristischen Förmlichkeiten veröffentlicht hat, ohne welche ein solcher Erlaß nicht Rechtskraft erlangen konnte. Als nun 1610 im Auftrag des Jesuitengenerals darüber Nachforschungen angestellt wurden, erteilten die Sachverständigen die Auskunft, die Promulgation des fraglichen Aktenstückes finde sich nicht eingetragen in die päpstlichen Register und darin liege ein sicherer Beweis, daß die Bulle nicht rechtskräftig promulgiert sei.

Nun sagt *B.*[3]), in Tom. 22 der Epistulae des Vatikanischen Archivs finde sich ein Sonderabzug der Bulle als Registereintrag, die Epistulae seien Registerbände. Will er also sagen, die Promulgation der Bulle sei dadurch verbürgt, daß die Bulle sich in einem Registerband findet? Später wird darüber zu handeln sein. Hier nur soviel, daß zum wenigsten tom. 22 in unserer Frage nichts entscheidet. Denn

[1]) Diese Zeitschrift 1922, 154 ff. 468 ff.; 1923, 313 ff.

[2]) Einige Tatsachen über die Bibelbulle Sixtus' V und ihre kanzleimäßige Behandlung (Theologie und Glaube [1922] 298—306). Neue Forschungen zur Vulgata von 1590 (Zeitschrift für schweiz. Kirchengeschichte 1923, 161—191. 241—270). Neue Kunde von alten Bibeln, Krumbach-Rom 1923, 365 f.

[3]) Theol. u. Glaube 299.

1. Die päpstlichen Erlasse wurden mehrfach registriert in den verschiedenen Stadien ihrer Ausfertigung[1]). Es handelt sich also in keinem Fall darum, ob tom. 22 ein Registerband ist, sondern höchstens darum, ob er jener Registerband ist, auf den es für die endgültige Registrierung ankommt.

2. Viele von den in tom. 22 zusammengebundenen Aktenstücken tragen die Unterschrift: „Registrata apud Marcellum secretarium"[2]). Aus dieser Unterschrift ergibt sich ein doppeltes: a) Jene Registrierung, auf die es ankäme, ist die Registrierung in den Registern des Sekretärs Marcellus. b) Tom 22 ist aber nicht dieses ausschlaggebende Register. Denn die Unterschrift „Reg. ap. Marc. secret." bedeutet doch wohl: wenn du dich über die Registrierung vergewissern willst, so mußt du sie nicht hier in tom. 22 suchen, sondern anderswo, nämlich beim Sekretär Marcellus.

3. Der Abdruck der Bibelbulle in tom. 22 stellt ein völlig formloses Aktenstück dar. Es fehlt dort namentlich jeder Vermerk darüber, ob es veröffentlicht wurde und wann das geschah. Nun erlauben wir uns die Frage: kann denn bei der endgültigen und entscheidenden Registrierung ein Vermerk über diese Dinge fehlen? So viel wir sehen: Nein. Denn der Zweck dieser Registerbände ist doch der, daß man die päpstlichen Erlasse selbst und alles was zu ihrer Wertung notwendig ist, schnell bei der Hand haben will. Die Auskunft aber darüber, ob und wann ein Aktenstück rechtsgültig veröffentlicht wurde, ist ja für das Urteil über den Erlaß unentbehrlich; im Register, auf das es ankam, konnte also ein Vermerk über die Veröffentlichung nicht fehlen.

4. Es ist nicht auffallend, daß man einen Abdruck auch nicht rechtskräftig gewordener Urkunden aufbewahrte. Man konnte ja nicht wissen, ob nicht noch einmal ein solcher Abdruck Dienste leisten könne. Von vielen päpstlichen Erlassen wurden sogar die ersten Entwürfe aufbewahrt, die doch auch keine Rechtskraft besaßen.

5. Auf S. 300 macht *B.* die Mitteilung, daß tom. 22 fol. 175v „unter dem Eintrag" — das heißt wohl: unter dem eingetragenen Aktenstück — zu lesen ist: „fuit expeditum, sed Sanctissimusmutavit sententiam, et ideo non fuit relaxatum d. h. die Reinschrift wurde angeordnet, aber es folgte nicht „der weitere Schritt, der erst Rechtskraft verleiht" (*B.* a. a. O.), die Bulle wurde also ausgefertigt, aber nicht ausgefolgt. Ein zweites Beispiel tom. 22

[1]) *Bangen*, Die römische Curie, Münster 1854, 445.

[2]) *Le Bachelet*, Études 133 (1912) 71 f.

fol. 186v: „fuit expeditum — sed non relaxatum". Also finden sich nach S. 300 zwei Urkunden in tom. 22 erhalten oder verzeichnet, die nie Rechtskraft erlangten. Wie kann nun *B.* S. 299 die Rechtskraft und die Veröffentlichung der Vulgatabulle daraus beweisen wollen, daß sich ein Abdruck in tom. 22 eingeheftet findet? Der Zweck von tom. 22 kann nicht sein, als Beleg für die Promulgierung zu dienen; in einen Band mit solchem Zweck gehören Aktenstücke ohne Rechtskraft nicht hinein.

6. Auf derselben Seite 300 erhebt *B.* gegen die Untersuchung von 1610 den Vorwurf: „Man forschte nach der Bezeugung der Promulgation und ging zum Register der Apostolischen Kanzlei! Nur *Prat* witterte die richtige Straße, indem er von dem ‚registre des promulgations' schreibt". Aber a) woher weiß *B.*, daß man 1610 nicht das „Promulgationsregister" befragte? b) Auf S. 299 erfahren wir, daß der Sonderabdruck der Bulle in tom. 22 ihre Registrierung — und damit ihre Promulgation — beweise; auf S. 300 belehrt man uns, der Beweis für die Promulgation sei überhaupt nicht im Register der Apostolischen Kanzlei zu suchen. Wie reimt sich das?

Alles in allem: Der ungenannte Historiker, den *B.* S. 299 f. so scharf bekämpft, hat Recht, wenn er sagt, daß bei tom. 22 „von einer promulgatorischen Bedeutung gar nicht die Rede sein kann".

Ein kurzes Wort über Register und Registervermerk. Die wichtigeren Aktenstücke werden in der Apostolischen Kanzlei in eigens dazu bestimmte Bücher abgeschrieben, damit der päpstliche Stuhl für alle Zukunft weiß, was er angeordnet und welche Erlasse er ausgegeben hat. Die päpstliche Kanzlei, erfährt man aus *Giry*[1]), hat vier Unterabteilungen, eine davon wird durch die Registratoren gebildet. „Les registratores ou scriptores registri transcrivaient certains actes, soit d'office, soit à la requête des parties, et probablement moyennant finance, sur des registres qui demeuraient aux archives pontificales". *Jacobus Cohelius*[2]), ein römischer Advokat unter Urban VIII, beschreibt das Verfahren näher für seine Zeit: „Ubi literae apostolicae expeditae fuerint, sagt er, per unum ex scriptoribus, vel eorum famulum ad registrum portantur; ... is recepta taxa, alteri registratori literas distribuit, et hic in libris publicis seu quinternis rescribit et in registrum ponit; registratae cum originali auscultantur; auscultatis vero magister officii a tergo eius suae auscultationis fidem astruit per verbum: Auscultata". Register heißen also die Bücher

[1]) Manuel de diplomatie, Paris 1894, 686.

[2]) Notitia cardinalatus, Rom 1653 bei *Moroni*, Dizionario 57, 64 f.; vgl. 7,184.

mit den offiziellen Abschriften der Aktenstücke, oder auch der Ort, an dem diese Abschriften in die Registerbücher eingetragen werden; seit Innozenz III bis Pius V einschließlich sind diese Register im päpstlichen Geheimarchiv in großer Anzahl erhalten; aus ihnen haben seit Eröffnung der Archive durch Leo XIII namentlich die französischen Gelehrten die Register Gregors IX, Innozenz' IV u. s. w. herausgegeben.

Wenn ein Aktenstück in die Registerbände übertragen war, so wurde oft, nicht immer, ein Vermerk über die Registrierung auf der Rückseite der Originalurkunde angebracht. Manchmal lautet dieser Vermerk: Registrata apud me N., Registrata in camera Apostolica, in secretaria brevium; oft auch besteht er nur in einem R, mit Hinweis in Zahlen auf den Registerband, in dem die betreffende Bulle eingetragen ist[1]). Dieser Registervermerk ist natürlich nicht die Registrierung selbst: wenn er sich auf einem Aktenstück findet, so kann er als Beweis dienen, daß die Registrierung statthatte, wenn er auf einem Aktenstück fehlt, so liegt darin noch kein durchschlagender Beweis, daß die Registrierung nicht dennoch vollzogen wurde.

II. Die Begleitschreiben zur sixtinischen Vulgata. Einen weitern Beweis für die rechtskräftige Veröffentlichung der Vulgatabulle entnimmt *B.* den Begleitschreiben, mit denen am 29. Mai 1590 Sixtus V seine Vulgata an einige katholische Fürsten versandte. Die Bibelbulle wird darin — ganz nebenbei — als „edita", als „promulgata" bezeichnet. Also, so schließt *B.*, wurde sie mit aller Förmlichkeit durch Anschlag ad valvas promulgiert[2]). Unsere Ansicht: Die Begleitschreiben verweisen auf den Druck der Konstitution in der übersandten Bibel, durch diesen Abdruck ist sie „edita" und im weitern Sinn des Wortes auch „promulgata".

Zuerst ein Blick auf den Tatbestand. *B.* macht 12 von den genannten Begleitschreiben namhaft[3]). Findet sich in allen diesen 12 Schreiben einer der beiden Ausdrücke „edita" und „promulgata" auf die Vulgatabulle angewandt? *B.* gibt keine Auskunft auf diese gewiß nicht unwichtige Frage, aber eben deshalb wird man einstweilen annehmen, daß sie zu verneinen ist.

An Stellen, die für uns in Betracht kommen, teilt er uns folgende drei mit: 1) an den Kaiser schreibt Sixtus: cumque idem volumen (die Vulgata von 1590) . . . ab omnibus recipi constitutione perpetua super hoc iam edita decreverimus; 2) an den König von Polen: constitutione edita decreverimus, quam ipsi eadem nostra

[1]) *Giry* 698. [2]) Ztschr. f. schweiz. KG 1923, 342.
[3]) Die sixtinische Vulgata S. 110.

manu firmatam evulgari iussimus; 3) an den Herzog von Ferrara: ac eam demum esse vulgatam veterem editionem, quam nos ipsi firmavimus constitutione nostra promulgata decernentes librum tandem in nostra vaticana tipographia quam emendatione imprimi fecimus (so!).

Was ist nun über diese Texte zu urteilen? Ist die Rede von einer feierlichen Veröffentlichung durch Anschlag der Bulle ad valvas, oder nur von der Veröffentlichung, die durch den Abdruck der Bulle in der Vulgata von 1590 gegeben ist?

Keine Frage, daß „edere" und „promulgare" auch die feierliche Promulgation bezeichnen können, daß „promulgare" sogar zuerst an diese Art der Promulgation denken läßt. Es fragt sich nur, ob man unter den Umständen, wie sie in unserem Falle liegen, den Worten diese Bedeutung zuerkennen muß, oder vernünftigerweise auch nur zuerkennen kann. Sehen wir zu.

Begleitschreiben und Bibel gehören zu einander. Was sagt uns nun der Abdruck der Vulgatabulle in der Bibel von 1590 über die Veröffentlichung der Bulle? Über eine feierliche Veröffentlichung ad valvas sagt sie gar nichts. Es ist, wie schon gesagt, ein formloses Aktenstück, es wird darin bestimmt, daß die feierliche Veröffentlichung zur Gültigkeit dieser Bulle erfordert ist; daß die Veröffentlichung aber jemals stattfand, ist durch nichts angedeutet. Ebensowenig wie durch die Bibel selbst, erhielten die Fürsten auf anderem Weg amtliche Nachricht von einer feierlichen Veröffentlichung der Bibelbulle. Kann man bei dieser Lage der Dinge vernünftigerweise annehmen, Sixtus V habe dem berührten Mangel dadurch abhelfen wollen, daß er in einigen Begleitschreiben zu seiner Bibel, ganz nebenbei die Vulgatabulle mitunter als „edita", einmal auch als „promulgata" bezeichnete? Die Veröffentlichung der Bulle ad valvas hätte den Fürsten gewisse Verpflichtungen auferlegt. Und von diesen Verpflichtungen soll der Papst ihnen dadurch Nachricht gegeben haben, daß er die erwähnten Ausdrücke brauchte? Und wenn diese Ausdrücke nicht in sämtlichen Begleitschreiben sich finden, wie will man diese Tatsache in *B.*s Annahme erklären? Hatte etwa der Herzog von Parma oder der Erzherzog von Tirol nicht gerade soviel Recht, über die Promulgation der Bibelbulle unterrichtet zu werden, als der Herzog von Ferrara?

In welchem Sinn heißt also in dem Begleitschreiben die Bibelbulle „herausgegeben" und „promulgiert"? In dem Sinn, der aus der übersandten Bibel sich entnehmen läßt: sie ist promulgiert insofern, als sie durch den Abdruck in der Vulgata von 1590 zur allgemeinen Kenntnis gebracht wird. Die Schreiben vom 29. Mai sind eben Begleitschreiben, der Begleiter wird uns über

die Veröffentlichung nicht mehr sagen wollen, als die Bibel selbst, deren Begleiter sie sind.

Der einmal vorkommende Ausdruck „promulgata" ist also zu schwach, um den Beweis zu tragen, den *B.* auf ihn aufbaut und die entgegenstehenden Bedenken aus dem Feld zu schlagen. Wäre es bereits bewiesen, daß die Bulle in aller Form veröffentlicht ist, so würde man promulgata im Begleitschreiben von dieser Veröffentlichung in aller Form verstehen müssen. Aber als Beweis für eine solche ist es bedeutungslos, daß der Ausdruck einmal vorkommt. Noch viel mehr gilt das von dem Ausdruck „edita". Edere ist eine ganz allgemeine Bezeichnung, edita kann eine Konstitution schon heißen, sobald sie ausgefertigt in der Kanzlei liegt, nicht mehr bloßer Entwurf ist.

Im übrigen mag allerdings die Prüfung der Begleitschreiben und was damit zusammenhängt, noch manches Ergebnis zeitigen. Auch an Ferdinand II von Tirol wurde ein Abdruck der neuen Vulgata gesandt. Im Verzeichnis der Einläufe im Innsbrucker Staatsarchiv (Missiue buech vber die Regimentssachen 1590 fol. 71) heißt es: „Bapst. Heyl. Vberschickht die New Corrigiert Bibel 29. May Anno Dñi 90". Zwanzig Seiten später fol. 81v ist ein Schreiben von Ferdinands römischem Gesandten Veit von Dornberg verzeichnet: „Herr Veit von Dornberg berichtet, welchermaßen die Bap. Heyt. die Pibl corrigiert vnd zway Ir. Dl. [Irer Durchlaucht] vnd Marggraf Carl in Burgaw [Sohn Ferdinands von Philippine Welser] zu uberschicken verordnet, 23. Junij Anno Dñi 90". Möglich, daß aus Dornbergs Schreiben vom 23. Juni noch allerhand zu lernen wäre. Es scheint leider verloren, aber ähnliche Berichte mögen sich in andern Archiven, etwa zu Salzburg, Graz etc. wohl noch vorfinden. Bevor diese Archive durchsucht sind, liegt das Material über die Bibelbulle noch nicht vollständig vor.

Was sich einstweilen den Begleitschreiben entnehmen läßt, ist unseres Ermessens dieses: am 29. Mai 1590 hielt Sixtus noch daran fest, seine Bibel, so wie sie gedruckt vorlag, in die Öffentlichkeit zu bringen. War er damals auch noch gewillt, diesen Bibeldruck der ganzen Christenheit unter den schwersten Kirchenstrafen als den einzig erlaubten vorzuschreiben, wie das in der Vulgatabulle näher ausgeführt ist? Mit andern Worten, dachte er damals noch daran, seine Bibelbulle in den gebräuchlichen feierlichen Formen durch Anschlag ad valvas zu veröffentlichen? Es findet sich — so weit *B.s* Veröffentlichung einen Schluß erlaubt — davon in den Schreiben keine Andeutung, und daraus darf man schließen, daß die feierliche Promulgation nicht statt hatte. Denn wäre die Bulle feierlich veröffentlicht und also der

ganzen Christenheit als Verpflichtung auferlegt worden, so mußte der Papst das in den Begleitschreiben doch wohl ausdrücklich sagen, denn den Empfängern der Begleitschreiben vom 29. Mai mußte ja alles daran liegen, darüber unterrichtet zu werden. Ebenso mußte Sixtus das Datum der Veröffentlichung angeben, damit man wissen könne, von welcher Zeit an die Verpflichtung der Bulle beginne. Insofern bieten die Schreiben vom 29. Mai einen weiteren Wahrscheinlichkeitsgrund gegen die Veröffentlichung der Bulle.

Das höchste, was Sixtus im Begleitschreiben an den Polenkönig von der Vulgatabulle sagt, ist dieses, daß sie „nostra manu firmata" sei. Das wird wohl heißen sollen, daß er sie eigenhändig durcharbeitete und verbesserte[1]). Wie ganz anders hätte es gelautet, wenn er hätte beifügen können: apostolica nostra auctoritate comprobata et praescripta! Aber nichts von alledem. Warum wohl?

III. Weitere Beweisversuche für die Veröffentlichung der Bulle. 1. *B.* sagt uns, „das Original der Bibelbulle mit der originalen Cursorennotiz über die ordnungsgemäße promulgatio in valvas ist primo loco in possessione" (Neue Kunde 365). Aber wie kann denn eine Bulle in possessione sein, wenn sie nie veröffentlicht wurde? *B.* setzt also voraus, was zu beweisen wäre. In possessione ist der Bibelbulle gegenüber der Zweifel an ihrer Veröffentlichung, die Veröffentlichung muß bewiesen werden.

2. Ferner trägt *B.* in drei Klassen verschiedene Bullen zusammen[2]), die nach ihm ausnahmslos und zweifellos rechtsgültig sind. In Klasse I fehlt der Kursoreneintrag über die vollzogene Anheftung Ad valvas, in Klasse II der Vermerk über die Registrierung, in Klasse III beides zugleich. Was er mit dieser Zusammenstellung beweisen will, ist, soviel wir verstehen, dieses: Die Promulgierung der sixtinischen Vulgatabulle wird geleugnet, weil ihr der Registervermerk fehlt. Allein es kommt auf diese Promulgationsmerkmale, Kursoreneintrag und Registervermerk soviel nicht an. Wenn auf zweifellos gültigen Urkunden eines von beiden oder sogar beides fehlt, so ist auch 1) auf der Vulgatabulle der fehlende Registervermerk kein Beweis ihrer Rechtsungültigkeit, und 2) wenn andere Bullen trotz mangelnden Registervermerkes als rechtskräftig gelten, warum nicht ebenso die Vulgatabulle?

Allein ist es denn wirklich wahr, daß die Vulgatabulle deshalb als rechtsungültig hingestellt wurde, weil auf dem Original

[1]) Der Ausdruck bedeutet gewöhnlich: „eigenhändig unterschreiben". Aber wir wollen die für uns ungünstigere Deutung annehmen.

[2]) Neue Kunde 366 ff. 369; Theologie u. Glaube 302 ff.

der Bulle kein Registervermerk sich findet? Nein! Die Sachverständigen vom Jahre 1610 erklärten sie als unveröffentlicht, nicht weil auf dem Original der Bulle der Registervermerk, sondern deshalb weil im päpstlichen Register die Registrierung der Promulgation selber fehlte. Somit klappt *B.s* Antwort nicht auf die Behauptung von 1610 und die ganze Zusammenstellung der drei Klassen ist ohne Beweiskraft. Diese kurze Bemerkung gegen die lange Zusammenstellung *B.s* genügt schon. Aber gehen wir zum Überfluß noch näher auf die drei Klassen ein.

Klasse I gehört kaum zur Sache. Sie enthält Bullen ohne Kursoreneintrag, aber — so muß man aus dem Zusammenhang schließen — mit dem Registervermerk. Die Vulgatabulle ist aber gerade umgekehrt eine Bulle mit dem Kursoreneintrag, aber ohne Registervermerk.

Dazu sind die 10 Beispiele von Klasse I sämtlich wenig glücklich gewählt, weil gegen alle der Verdacht besteht, daß der Kursorenvermerk nur deshalb fehlt, weil die Bullen eben nicht ad valvas angeschlagen wurden. So z. B. die Bulle Nr. 3, die nach Neue Kunde ins Jahr 1588, nach Theol. u. Gl. ins Jahr 1578, in Wirklichkeit ins Jahr 1587 (1. Dezember) gehört[1]). Es ist eine Elargitio indulgentiarum numismatibus imperatorum, ist also nur für die wenigen bestimmt, die mit den beim Lateran aufgefundenen Kaisermünzen beschenkt wurden. Wozu das ad valvas anschlagen lassen? Das gleiche gilt von Nr. 6 — nur für die Kardinäle bestimmt — und von den 6 Jubiläumsbullen, bei denen es sich nicht um das Jubiläum des Anno santo handelt. Gründonnerstagsbullen haben eine Ausnahmsstellung und können nicht als Gegenstücke zu andern Bullen herangezogen werden.

Klasse II: Bullen ohne Registervermerk auf dem Original. *B.* legt unter Nr. 5 u. 6 Bullen vor, bei denen ein Registervermerk sich nicht auf dem Original, wohl aber auf einem Abdruck findet. Also ist bewiesen, daß trotz des fehlenden Registervermerks auf dem Original eine Bulle registriert und rechtskräftig sein kann, und daß also auch für die Vulgatabulle das Fehlen des Registervermerkes kein Hindernis bildet, daß sie dennoch rechtskräftig promulgiert sein könnte. Aber was weiter? Es ist ja für die Sixtusbulle nicht die Möglichkeit, sondern die Tatsächlichkeit der Veröffentlichung zu beweisen.

Wiederum einige Einzelbemerkungen: Zu Nr. 6: De Aquaeductu Foelici. In der Bulle ist ausdrücklich bestimmt, daß sie in der Apostolischen Kammer zu registrieren war (n. 16 Bull. Rom. 9,182).

[1]) Bullar. Rom. Turin 8,966.

Mag also der Vermerk über die Registrierung fehlen, die Registrierung selbst konnte hier so wenig fehlen als bei der Vulgatabulle. — Von Nr. 9: De non alienandis bonis s. Rom. Ecclesiae gilt dasselbe; Innozenz IX erneut darin die berühmte Bulle Pius' V vom 29. März 1567 und verordnet n. 7 (Bull. Rom. 9,506), die Bulle müsse „in libro, quo ipsa constitutio Pii praedecessoris continetur, ac in libro quinterno appellato, Cancellariae Apostolicae describi". — Zu 1. 5. 9: Alle Urkunden, die „qualecunque minimum interesse" der Apostolischen Kammer berühren, mußten nach Pius' IV Anordnung vom 6. August 1567 dort registriert werden (Bull. Rom. 7,375 f). Das möchte bei Nr. 1. 5. 9 zutreffen. — Zu Nr. 2: Mitunter dispensierte der Papst von der Registrierung, so z. B. Sixtus V in der Konstitution über den Vizekanzler (Bull. Rom. 9,158). Das gleiche gilt von dem Erlaß vom 5. Oktober 1586 über die Refendarii, der kaum verschieden sein dürfte von der Verordnung über die Referendarii vom 22. September 1586, den *B.* unter Nr. 2 anführt.

Klasse III: Urkunden ohne Kursoren- und Registervermerk. Zunächst eine allgemeine Bemerkung zu allen drei Klassen mit ihren 28 Parallelen zur Vulgatabulle: Wenn es von einer dieser 28 Urkunden wahrscheinlich ist, daß sie nie veröffentlicht wurde, so liegt ein starker Einwand gegen *B.s* Beweisverfahren vor, das ja von der Voraussetzung ausgeht, daß alle die vorgelegten Bullen trotz des fehlenden Registervermerks sicher veröffentlicht sind. In Klasse III ist aber Nr. 5 Super indice librorum prohibitorum vom 10. März 1590 so gut wie sicher nie veröffentlicht.

An Nr. 6 ist eine allgemeine Bemerkung über die Gründonnerstagbulle vom 13. April 1623 angeknüpft:

„Das Fehlen der Vermerke [sc. des Kursoreneintrags und Registervermerks] wird hier ganz ausdrücklich erklärt, da wir a tergo lesen: *Ob infirmitatem papae* (Gregorii XV) *non publicata.* Diese Bemerkung allein würde schon genügen, um alle andern Bullen ohne derartige Kanzleivermerke [sc. daß sie nicht publiziert sind] als in vollkommenster Ordnung befindlich zu erweisen, auch wenn die Einträge a tergo [sc. Bemerkung über die Kursoren und die Registrierung] fehlen. Das dürften auch die Nichtdiplomatiker unschwer einsehen und daraus die nötigen Schlußfolgerungen für die Bibelbulle ziehen".

Dazu zwei Bemerkungen:

a) Was heißt hier: Non publicata? Bedeutet es: nicht veröffentlicht durch die Kursoren mit nachfolgender Registerbescheinigung? Schwerlich. Der Sinn ist vielmehr: Nicht veröffentlicht durch jene Art der Veröffentlichung, die den Gründonnerstagbullen eigentümlich ist, d. h. sie wurde am Gründonnerstag während des

Gottesdienstes in der Peterskirche nicht vorgelesen. Freilich wurde sie dann erst recht nicht angeheftet, aber der Wortsinn von „publicata" besagt das hier nicht.

b) Daß ungültige Urkunden in den römischen Archiven sich finden, an und auf denen die Ungültigkeit nicht kenntlich gemacht ist, wurde eben an der Indexbulle gezeigt. Wir können dafür ein zweites Beispiel beibringen. Gregor XIV erließ am 2. Mai 1591 ein Bestätigungsbreve für die Gesellschaft Jesu. Das Breve war ausgefertigt und dem Jesuitengeneral bereits eingehändigt; auf den Protest des spanischen Gesandten Olivarez wurde es vom Papst wieder zurückgefordert und rückgängig gemacht[1]). Daß aber kein Vermerk dessen Ungültigkeit andeutet, darf man daraus schließen, daß die Herausgeber des Turiner Bullariums es ahnungslos wie ein gültiges Breve in ihre Sammlung aufnahmen[2]), unter Angabe des Fundortes: „Reg. in Secret. Brevium". Ein drittes Beispiel, das auch *B.* wird anerkennen müssen, ist — die sixtinische Vulgatabulle selbst. Es ist ja keine Frage, daß sie nach Sixtus' V Tod als ungültig betrachtet — oder von *B.s* Standpunkt aus zu reden — verungültigt wurde. Hat man es damals für der Mühe wert gehalten, ein Kennzeichen der Ungültigkeit auf dem Original der Bulle anzubringen?

Nr. 8 de promovendis vom 15. März 1591 wird wohl kaum verschieden sein von der Bulle de promovendis, die Bullar. 9,419 als erlassen am 15. Mai gedruckt ist. Letztere Bulle trägt die Unterschrift: A. Card. Montaltus Summator[3]). Der Vizekanzler erläßt also die Bulle nicht in seiner Eigenschaft als Vizekanzler, sondern als Summista. Das bedeutet, daß die Bulla via extraordinaria oder via secreta erlassen ist[4]), und dann möchte es sich leicht begreifen, daß die sonst gebräuchlichen Förmlichkeiten unterlassen oder nicht vermerkt wurden.

IV. Die Gründe für die Unterdrückung der Sixtusbibel. Durch *B.s* jüngstes Buch, wird uns im Literar. Handweiser 1923, 282 versichert, ist es „entschieden, daß die Unterdrückung der Bibel und der Bulle Sixtus' V nicht aus wissenschaftlich stichhaltigen theologischen Gründen, sondern aus politischen Gründen (Rücksichten auf Spanien und Venedig) und aus

---

[1]) *A. Astain*, Hist. de la Compañia de Jésus en la Asistencia de España III 474.

[2]) 9,414 ff.

[3]) Vgl. *Aug. Barbosa*, Formularium episcopale (im Anhang zu De officio et potestate episcopi, Lyon 1724) 94.

[4]) *Bangen* a. a. O. 438, 440.

Abneigung mancher Kreise gegen Sixtus erfolgt ist". Wieder eine neue Behauptung, deren Prüfung wir uns nicht entziehen können.

Warum war das Kardinalskollegium nach Sixtus' V Tod sofort einig darin, daß die Sixtusbibel durchaus und sofort unterdrückt werden müsse? Weil Sixtus ohne Rücksicht auf Handschriften, nach Willkür mit dem hl. Text geschaltet, hinzugesetzt, geändert und namentlich manches gestrichen hatte, was sicher zum Text gehört. Wie *Peña* schrieb, war die Aufregung darüber allgemein. *Toledo* erwartete von dieser Willkür mehr Anlaß zu Angriffen von Seite der Protestanten und zu Ärgernis von Seite der Gläubigen, als von irgend etwas, das der Papst tun könne; das sei ganz dazu angetan, ein allgemeines Konzil hervorzurufen. Der selige *Robert Bellarmin* meinte später, die Kirche habe vielleicht nie in größerer Gefahr geschwebt als damals. Die Willkürlichkeiten Sixtus' V in seiner Bibel sind nicht so exorbitant, wie in seiner Ambrosiusausgabe (diese Zeitschrift 1922, 313 ff), aber immerhin noch stark genug, und als Kardinal Carafa ihm vorstellte, daß auch ein Papst an der Hl. Schrift nichts ändern könne, drohte ihm Sixtus mit der Inquisition. Die allgemeine Aufregung in Rom wie das Vorgehen der Kardinäle nach Sixtus' Tod sind also begreiflich und selbstverständlich, ohne Politik und ohne die Rachsucht, die man namentlich dem seligen *Bellarmin* andichtet. Über die Hl. Schrift, das Werk des Hl. Geistes und des Fingers Gottes „no tiene authoridad ninguna humana criatura", schrieb damals *Peña*, dieser Satz erklärt alles zur Genüge und zum Überfluß. Was den spanischen König angeht, so lag ihm vor allem daran, den flandrischen Buchhandel vor Nachteilen zu bewahren, und die Aufregung der Venezianer Buchdrucker über die neue Vulgata hat mit deren Textgestaltung nichts zu tun.

Auch unter den neuen Beweisgründen für die feierliche Veröffentlichung der Bulle ist also keiner, der durchschlagende Kraft besäße und es stehen ihnen die Zeugenaussagen entgegen, welche die Nichtveröffentlichung der Bulle verbürgen. Daß gegen diese Zeugenaussagen nichts Stichhaltiges eingewendet wurde, hoffen wir im nächsten Hefte zu zeigen[1]).

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

[1]) In seinem neuen Buch S. 370 f wendet sich *B.* auch gegen die Bemerkungen, die wir in dieser Zeitschrift uns gegen ihn erlaubten. Zur Antwort nur dies eine: *B.* gibt nicht richtig wieder, was wir gegen ihn vorbrachten. Das im einzelnen weitläufig nachzuweisen, ist einstweilen nicht nötig, ich bitte diejenigen, die sich für die Sache interessieren, selbst nachzulesen, was ich gesagt habe, sie

**Die älteste Bibelhandschrift.** Unter dieser Bezeichnung hat *Lietzmann*[1]) und in der Neuauflage von *Knopfs* Einführung in das Neue Testament[2]) auf eine Hs. hingewiesen, die *Horner* in seiner Ausgabe des sahidischen Textes der Apostelgeschichte[3]) benützt und älter als jede bisher bekannte griechische Bibel-Hs. eingeschätzt hat. Es handelt sich um eine koptische Hs. des Britischen Museums, Oriental Ms. 7594, die im Jahre 1911 von diesem erworben und schon im folgenden Jahre von *E. A. W. Budge* herausgegeben wurde[4]). Der paläographische Teil der Einleitung ist von *Kenyon* und *H. I. Bell* bearbeitet. Diesen beiden Gelehrten verdanken wir die Untersuchung über das Alter der Hs. Doch sei zuerst ein Wort über die Hs. selbst gesagt. Sie bietet des Ungewöhnlichen mancherlei und es ist auffällig, daß sie in den letzten Jahren nicht eine größere Beachtung gefunden hat.

Die Hs. ist ein Papyrusbuch, wie wir sie seit den Entdeckungen in Ägypten in größerer Anzahl kennen gelernt haben. Die Größenmaße sind 31×17 cm, also ein verhältnismäßig großes Format, das auch in andern koptischen Hss. vorkommt, so etwa in einem von *Budge* schon 1898 veröffentlichten Papyrus-Psalter oder in einer Hs. von Homilien[5]). Eine noch wesentlich größere Hs. hat *Thompson* 1908 herausgegeben, ein Weisheitsbuch, das die Maße 37×27 cm aufweist.

Unsere Hs. besteht heute noch aus 109 Blättern; ursprünglich zählte sie deren 133, 24 sind also verloren gegangen. Im Gegensatz zu andern Papyrusbüchern alter Zeit sind die Blätter nicht zu einer einzigen Lage verbunden, sondern zu Heften wie unsere Pergament-Hss. Die Hefte, 13 an Zahl, zählen 5—6 Doppelblätter. Die Schrift verrät nach *Kenyon* und *Horner* ein sehr hohes Alter. Die Seite ist einspaltig beschrieben und zählt in der Apostelgeschichte im Durchschnitt 38 Zeilen. Die Hs. zeigt keinen Schmuck, sondern ist so ein-

---

werden dann eine weitere Widerlegung nicht verlangen. — *B.s* Aufsatz in der Theol. Revue 1921 Nr. 19. 20 hatte ich gelesen, als ich meine Bemerkungen 1922, 468 f niederschrieb. — Wenn *B.* sich Neue Kunde 372 gezwungen sieht, „so deutlich wie möglich zu erklären", so sehe ich nicht, woher er zu „Erklärungen" die Autorität nimmt. Ich halte fest, was ich gesagt habe.

[1]) Zeitschrift f. neut. Wissenschaft 21 (1922) 314.

[2]) 1923, S. [XV] Nachträge.

[3]) The Coptic Version of The New Testament in the Southern Dialect. Vol. VI: The Acts of the Apostles, Oxford 1922.

[4]) Coptic biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt, London 1912.

[5]) 1910, *Budge*. Coptic Homilies.

fach als möglich ausgestattet. Am Schluß der einzelnen Bücher finden sich einige Linienornamente. Die Anfangsbuchstaben neuer Abschnitte treten zum Teil oder vollständig aus der Zeile heraus.

Am eigentümlichsten ist wohl der Inhalt des Buches. Es enthält Deuteronomium, Jonas, AG und am Schluß ein Bruchstück der Elias-Apokalypse. Letztere hat *Carl Schmidt* erkannt[1]). Keines der Bücher ist vollständig erhalten. Doch sind die 3 biblischen Schriften nahezu ganz auf uns gekommen, für den Text der AG sicher eine sehr willkommene Hilfe, die Überlieferung der sahidischen Übersetzung sicherzustellen.

Wie die Auswahl dieser verschiedenen Schriften zustande gekommen sein mag, entzieht sich unserer Kenntnis und wird durch keine Vermutung zu ermitteln sein. *Budge* hatte für die 3 Bücher der hl. Schrift denselben Schreiber vorausgesetzt (Introduction XII, XXIX, XXXI). *W. E. Crum* möchte wohl Deut und Jonas derselben Hand zuweisen, aber für die AG eine andere Hand annehmen. *Horner* neigt zu einer noch weiteren Unterscheidung und will 3 verschiedene Hände in der Hs. erkennen. Eine Bestätigung dieser Annahme könnte in der Tatsache gefunden werden, daß die 3 Schriften ihre eigene Zählung aufweisen. Dann ergibt sich die weitere Frage, ob nicht etwa die 3 Bücher ursprünglich 3 verschiedene Hss. gebildet hatten und erst später durch den Buchbinder zur Einheit verbunden worden sind. Aber die Vermutung ist unzutreffend, da das Buch Jonas wie die AG nicht mit einer neuen Lage beginnen, der Schreiber also die noch freien Blätter benützt hat. Die Hs. hat somit von Anfang an die 3 so verschiedenen Bücher enthalten: ein lehrreiches Beispiel, welche Verbindungen von Schriften möglich sind.

Der Altersbestimmung der Hs. haben die Herausgeber große Sorgfalt gewidmet. Da keinerlei Angaben über Herkunft und Zeit gemacht sind, war man auf Ausstattung und Schriftzüge angewiesen. *Kenyon* glaubte gerade aus dem letzten Stück, dem Anfang der Elias-Apokalypse, die allerdings von den Bearbeitern nicht erkannt worden war, einen sichern Anhaltspunkt für die zeitliche Ansetzung gewonnen zu haben. Die Schrift, die er als Kursive bezeichnet[2]), zeigt solche Ähnlichkeit mit sicher datierten griechischen Hss., daß er die Elias-Apokalypse ohne Bedenken in die Mitte des 4. Jahrh.s ansetzt. Daraus ergäbe sich unter Voraussetzung der späteren Niederschrift dieses Teiles für die Hs.

[1]) Theolog. Lit.-Ztg. 38 (1913) 746 f.

[2]) Introduction LXIII f. und Handbook to the textual Criticism of the New Testament², 1912, 186 und 188.

selbst ein noch etwas höheres Alter und die Ansetzung „kurz nach 300“ wäre damit gerechtfertigt. Indes hat *Crum*[1]) auf den durchaus gleichartigen Sprach- und Schriftgebrauch in der Elias-Apokalypse und AG aufmerksam gemacht und daraus den Schluß gezogen, daß beide Bücher von derselben Hand geschrieben sind. Damit fällt jeder Grund hin, die Hs. über die Mitte des 4. Jahrh.s hinaufzurücken. *Carl Schmidt* hat aus allgemeinen Erwägungen die frühe Ansetzung der Elias-Apokalypse bedenklich gefunden und möchte mehr gegen das Ende des 4. Jahrh.s hinabgehen. So viel Gewicht ist diesen allgemeinen Erwägungen kaum zuzuschreiben, daß auf sie hin die Mitte des Jahrh. ausgeschlossen wäre. Andrerseits sind die rein paläographischen Anhaltspunkte in den seltensten Fällen derart, daß sie nicht einen Spielraum von einigen Jahrzehnten gestatteten. *Crum* ist geneigt, der Bestimmung *Kenyons* beizutreten, und findet in der Schreibweise und den grammatikalischen Formen Zeichen hohen Alters. Auch diese Beobachtungen können begreiflicherweise keine solche Gewißheit herbeiführen, daß wir das Jahrzehnt sicher bestimmen könnten. Von anderer Seite hat *Bell* aus den zum Einband der Hs. verwerteten Papyrusresten eine Bestätigung der Frühdatierung abgeleitet. Die Stücke können nach ihm nicht jünger als etwa 320 sein. Aber es liegt auf der Hand, daß ein Buchbinder Stoff aus älterer Zeit verwertet haben kann.

Somit bleibt die Datierung der Hs. einigermaßen ungewiß. Doch wenn sie auch erst der Mitte des 4. Jahrh.s angehören sollte, darf sie in gewissem Sinne als „die älteste Bibel-Hs.“ bezeichnet werden. Sie dürfte selbst den Vaticanus um einige Jahrzehnte übertreffen. Die spärlichen Reste von ebenso alten oder sogar noch älteren Bibel-Hs.[2]) oder Rollen kommen neben einer Hs., die 3 Bücher nahezu vollständig enthält, kaum in Betracht.

---

[1]) Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft 56 (1912) 782.

[2]) Man könnte versucht sein, den ältesten Bibel-Hss. auch den zu Beginn dieses Jahrhunderts bekannt gewordenen Papyrus Nash beizuzählen. W. L. Nash hat den Papyrus zuerst 1902 der Society of Biblical Archaeology vorgelegt. Seither ist er in fast allen biblischen Zeitschriften besprochen worden. Für deutsche Leser sei auf die eingehende Behandlung des Papyrus durch *N. Peters* (Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash, Paderborn 1905) hingewiesen. Das Blatt — mehr ist es nicht — enthält Exod 20,2—17 und Deut 6,4—5, den Dekalog nach Exodus und den Anfang des Schema'. Es ist nur einseitig beschrieben und scheint nicht viel mehr enthalten zu haben, als heute zu erkennen ist. Schon die Zusammen-

An Bedeutung mag ihr unter den griechischen Hss. am nächsten kommen die Papyrusrolle, die einen nicht geringen Teil des Hebräerbriefes enthält[1]). Die griechische Schrift ist auf die Rückseite einer Epitome des Livius geschrieben, und mag der ersten Hälfte des 4. Jahrh.s angehören. Vielleicht noch etwas älter ist ein freilich viel weniger umfangreiches Bruchstück eines Papyruskodex, der einst das Johannes-Evangelium enthalten hat. Nur ein Doppelblatt ist auf uns gekommen, das Teile von Kapitel 1 und 20 bietet (Oxyrh. Pap. II 208). Der Codex bestand somit wohl aus einer einzigen Lage, wahrscheinlich noch die ältere Form, und wird aus dem 3. Jahrh. stammen.

Als Bibel-Hs. von sehr hohem Alter darf auch Oxyrhynchus-Papyrus 656 angesprochen werden, 4 Blätter oder Bruchstücke von Blättern eines Papyruskodex, der ursprünglich die Genesis, wenn nicht mehr enthielt. Zwei fast vollständig erhaltene Blätter geben ein Bild der Hs. Das eine enthält Gen 19,32—20,11, das andere 24,28—47. Da die Blätter beiderseitig beschrieben sind, kann es sich nicht um eine Rolle handeln. Doch ist leider über die Einrichtung des Codex nichts Sicheres zu ermitteln. Zum wenigsten haben die Herausgeber darüber keine näheren Angaben gemacht, ob der Codex aus mehreren Lagen oder nur aus einer bestand. Die Hs. ist einspaltig beschrieben, zählt bis 44 Zeilen, hat eine Höhe von 24,4 cm, die Breite ist nicht angegeben, scheint aber nicht über 12 cm hinauszugehen. Jede Spalte ist gezählt, ein Seitenstück zu der eben erwähnten Rolle des Hebräerbriefs, Oxyrh. 657. Die Genesis-Hs. macht einen sehr altertümlichen Eindruck und wird von den Herausgebern dem Ende des 2. oder Beginne des 3. Jahrhunderts zugewiesen. Eine Eigentümlichkeit der Hs. ist das Fehlen der sakralen Kürzungen und die Auslassung des Namens *Kyrios*, wo er den Gottesnamen vertritt. An einer Stelle war für den Namen ein freier Raum gelassen worden. Dreimal ist der Name von anderer Hand ergänzt.

---

stellung der Texte zeigt, daß wir keine eigentliche Bibel-Hs. vor uns haben. Das Blatt sagt uns deshalb auch nichts über Aussehen und Einrichtung hebräischer Bibel-Hss. aus alter Zeit. Doch bietet es manches Lehrreiche über Schreibweise und Buchstabenform in Anbetracht seines Alters. Es genüge die Bemerkung, daß vonseiten der Schreibweise und Buchstabenform nichts der Ansetzung ins ausgehende 1. oder beginnende 2. Jahrh. im Wege zu stehen scheint. Manche Formen machen einen recht altertümlichen Eindruck und erinnern an die Schrift, die für die letzten Jahrhunderte vor Christus bekannt ist. Andere zeigen indes eine mehr vorgeschrittene Entwicklung.

[1]) Oxyrh. Pap. IV 657, Hb 2,14—5,5 u. 10,8—11,3 u. 11,28—12,16.

Die Bedeutung der koptischen Hs. für die Textgeschichte, namentlich für die sahidische Überlieferung der AG kann kaum zu hoch eingeschätzt werden. Das hohe Alter der sahidischen Bibelübersetzung ist damit ohne weiteres erwiesen, und zwar nicht nur des Neuen Test.s. Damit gewinnt die Behauptung *Herm. v. Sodens* über die Beeinflussung der griechischen Hss. durch die sahidischen Texte eine größere Wahrscheinlichkeit.

Die Wichtigkeit der Hs. für den sahidischen Text der AG ergibt sich aus der Tatsache, daß die Hs. einen zusammenhängenden Text dieses Buches von 1,1—24,16 bietet. Dann folgt eine größere Lücke bis 26,32. Von hier bis zum Schluß fehlen nur wenige Verse (27,18—20. 35; 28,21—22. 28—29). Am nächsten kommt der Hs. die späte Papier-Hs. der Bodleian Library von Oxford, Huntington 394, die A 1,1—24,19 enthält. Eine kleine Hs., die vielleicht dem 12. Jahrh. zugeschrieben werden darf, obwohl eine arabische Beischrift vom Jahre 1597 auf dem ersten Blatt der Hs. zu lesen ist. Sie bietet aber keine Angaben über die Entstehung der Hs., sondern spricht von der Überlassung derselben an einen gewissen Mansur (*Horner* 671 f). Aus dieser Hs. hat *Woide* im Jahre 1799 den Text der AG zum erstenmal herausgegeben. Die von *Wessely* 1913 veröffentlichte, leider sehr lückenhafte Pergament-Hs.[1]) wird vom Herausgeber dem 5. Jahrh. zugewiesen, während *Horner* dieselbe noch etwas hinabrücken möchte. Ein Blick in die von *Horner* (666—669) aufgestellte Liste von Hss. und Bruchstücken der AG läßt erkennen, wie mangelhaft unsere Überlieferung bisher war und wie mühsam die Herstellung des Textes war. Auch jetzt fehlen vom sahidischen Text des Buches noch einige Verse: 26,10—15; 26,20—32; 28,28—30a, dann einige Lücken von einzelnen Worten. Doch bezieht sich die Unsicherheit im Texte heute fast nur auf die Schlußkapitel, die, wie so häufig in Hss., auch hier stark gelitten haben.

Die AG nimmt in der Papyrus-Hs. fol. 58—108 ein. Nach ihr folgt unmittelbar fol. 108b der Text der Elias-Apokalypse, von dem freilich nur der Anfang erhalten ist. Da die Hs. ursprünglich 133 Blätter gezählt haben soll, so kann der Text der Apokalypse, wie er aus der achmimischen Hs. bekannt ist, vollständig auf den fehlenden Blättern Aufnahme gefunden haben. Ja es wird noch Raum für weiteres gewesen sein. Der sahidische Text beginnt

[1]) *Carl Wessely*, Die Wiener Handschrift der sahidischen Acta Apostolorum. Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Philos.-hist. Klasse 172 II, 123 S. mit 1 Tafel, 1913.

mit dem dritten Stück des von *Steindorff* veröffentlichten achmimischen Textes und zwar ohne jede Aufschrift[1]).

Was die Textgestalt der Papyrus-Hs. angeht, so tritt die starke Übereinstimmung mit der Huntington-Hs. und dem Wiener Papyrus auffallend hervor. Wir haben dieselbe Überlieferung vor uns. Der Text ist in seinen Lesarten ebenso „westlich" wie die bisher bekannten sahidischen Texte.

Valkenburg. August Merk S. J.

**Origenes und die geistige Mutterschaft Marias (Jo 19,26 f).** Unter dem Titel „Jo 19,26—27 bei den Kirchenvätern" veröffentlichte P. *Kneller* in dieser Zeitschrift 40 (1916) 597—612 eine eingehende, sehr dankenswerte Studie über die Stellung der alten Theologie zu den Heilandsworten: „Sieh', dein Sohn" und „Sieh', deine Mutter". *Kn.* kommt dabei zu folgendem Ergebnis: Die seit dem 12. Jahrh. in der kirchlichen Theologie viel vertretene mystische Auslegung, der sterbende Heiland habe bei diesen Worten nicht bloß die Empfehlung seiner Mutter in die Fürsorge des Liebesjüngers im Auge gehabt, sondern er habe mit denselben die ganze Kirche, alle Gläubigen, deren Repräsentant der hl. Johannes gewesen, in die mütterliche Fürsorge Marias gegeben und diese zu unser aller geistigen Mutter bestellt[2]), findet in der gesamten patristischen Exegese keine Stütze außer an einer Stelle bei *Origenes* in der Einleitung (zu dessen Erklärung des Johannesevangeliums).

Es sei hier der ganze in Betracht kommende, von *Kn.* nicht vollständig mit seinen letzten Sätzen angeführte Passus wiedergegeben. Die Stelle ist bei *Migne* SG 14,32 als tomus 1, n. 6, bei *Preuschen* S. 8 f als t. I 4 (6) n. 23 zitiert: Οὐ (τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ κατὰ Ἰω-

[1]) *Steindorff*, Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse, Texte u. Unters. 17,3 (1899) S. 66 ff.

[2]) *Kn.* verweist S. 606 f. auch auf *Georg v. Nikomedien* im 9. Jahrh. Allein die von *Kn.* herangezogene Stelle beschränkt die an die Gottesmutter überwiesene Obhut auf ihre Lebenszeit und auf die mitlebenden Jünger des Herrn. In S. Mariam assistentem cruci (MG 100,1476): „Vertritt meine Stelle bei ihm (dem Lieblingsjünger) und seinen Gefährten; denn dir übergebe ich in seiner Person auch die andern Jünger. Und so lange ich dich auf Erden lasse, gewähre ihnen deine Gegenwart an Stelle der meinigen. Sei gegen sie, wie eine Mutter gegen ihre Söhne, oder vielmehr wie ich gegen sie war. Sie aber werden wie Kinder und Untergebene gegen dich sein".

ἄννην) τὸν νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ μηδὲ λαβὼν ὑπὸ Ἰησοῦ τὴν Μαρίαν γενομένην καὶ αὐτοῦ μητέρα. Καὶ τηλικοῦτον δὲ γενέσθαι δεῖ τὸν ἐσόμενον ἄλλον Ἰωάννην, ὥστε οἱονεὶ τὸν Ἰωάννην δειχθῆναι ὄντα Ἰησοῦν ἀπὸ Ἰησοῦ (Preuschen ὑπὸ Ἰησοῦ). Εἰ γὰρ οὐδεὶς υἱὸς Μαρίας κατὰ τοὺς ὑγιῶς περὶ αὐτῆς δοξάζοντας ἢ Ἰησοῦς, φησὶ δὲ Ἰησοῦς τῇ μητρί· Ἴδε ὁ υἱός σου", καὶ οὐχί· „Ἴδε καὶ αὐτὸς υἱός σου· ἴσον εἴρηκε τῷ· „Ἴδε οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς, ὃν ἐγέννησας". Καὶ γὰρ πᾶς ὁ τετελειωμένος „ζῇ οὐκέτι", ἀλλ' ἐν αὐτῷ „ζῇ Χριστός"· καὶ ἐπεὶ „ζῇ" ἐν αὐτῷ „Χριστός", λέγεται περὶ αὐτοῦ τῇ Μαρίᾳ· „Ἴδε ὁ υἱός σου" ὁ Χριστός. Ἡλίκου τοίνυν νοῦ ἡμῖν δεῖ, ἵνα τὸν ἐν τοῖς ὀστρακίνοις τῆς εὐτελοῦς λέξεως θησαυροῖς ἐναποκείμενον λόγον τοῦ ὑπὸ πάντων τῶν ἐντυγχανόντων ἀναγινωσκομένου γράμματος καὶ ὑπὸ πάντων τῶν παρεχόντων τὰς σωματικὰς ἀκοὰς ἀκουομένου αἰσθητοῦ διὰ φωνῆς λόγου, ἐκλαβεῖν κατ' ἀξίαν δυνηθῶμεν, τί δεῖ καὶ λέγειν; Τὸν γὰρ μέλλοντα ταῦτα ἀκριβῶς καταλαμβάνειν μετὰ ἀληθείας εἰπεῖν δεῖ (I Cor 2,12. 16)· „Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν".

Der Unterzeichnete hat gegen diese Verwertung der *Origenes*stelle in der „Theol.-prakt. Monatsschrift" 30 (1920) 292 f. Einspruch erhoben und darzulegen versucht, daß der angezogene Text des *O.* nicht beweist, was er nach *Kn.* beweisen soll.

Neuerdings kommt *Paul Gächter* in seiner in der „Zeitschr. f. kath. Theol." 1923 397—429 veröffentlichten Abhandlung „Die geistige Mutterschaft Marias. Ein Beitrag zur Erklärung von Jo 19,26 f." S. 392 auf meine „Mißbilligung" zurück und meint, die Verwertung der fraglichen Origenesstelle durch *Kn.* „dürfte gleichwohl zurecht bestehen".

Aber die von *G.* hiefür beigebrachten Argumente scheinen wenig geeignet zu sein, meine Kritik und Auffassung aus den Angeln zu heben. Gewiß, „*Origenes* kennt unzweifelhaft ein geistiges Mutterverhältnis zwischen Maria und Johannes". Ebenso ist es richtig, daß nach der Überzeugung des *O.* „die Sohnschaft des Johannes in Jo 19,26—27 ausgesprochen" ist. Es ist fernerhin richtig, daß nach *O.* „Jesus dieses Wort (‚Sieh', dein Sohn') deshalb zu Maria sprechen konnte, weil Johannes zu den τετελειωμένοι, d. i. zu den in der Gnade Stehenden (den Getauften) zählte; ein solcher lebt nicht mehr aus sich und für sich allein, sondern Christus lebt in ihm. Infolge dessen sagte Jesus mit jenem Wort soviel als ἴδε, οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς, ὃν ἐγέννησας. Wie man sieht, geht *O.* nicht darauf aus, die Sohnschaft des Johannes zu leugnen oder abzuschwächen. Jesus hat nach *O.* den Jünger als wirk-

lichen Sohn Marias bezeichnet, soweit dies nur immer auf Grund der mystischen Vereinigung mit Jesus der Fall sein konnte".

Ich erhebe auch keinen Widerspruch, wenn *G.* geltend macht: „*O.* begründet die mystische Sohnschaft des Jüngers in einer Weise, die von jedem Christen gelten muß ... Ein anderer Johannes sein, heißt ein anderer Jesus sein, und das wird jeder τετελειωμένος ... Genau dasselbe Verhältnis wie zwischen Maria und Johannes anerkennt *O.* auch für die Christen (τετελειωμένοι) überhaupt, eine geistige Kindschaft gegenüber Maria".

Bis jetzt bin ich in voller Harmonie mit meinem Antikritiker. Die Differenz beginnt mit dem an die oben angeführten Prämissen angeschlossenen Satz (S. 393): „Wenn das überhaupt etwas sein soll, muß es den geistigen Kindern Marias deren Schutz eintragen".

Ich bestreite, daß *O.* an unserer Stelle an eine Schutzmutterschaft gegenüber den Gläubigen denken muß oder wirklich gedacht hat, daß er in den fraglichen Heilandsworten die Zuweisung der Christenheit an die mütterliche Obhut Marias gesehen, daß er also dieselbe mystische Erklärung von Jo 19,26 f. gegeben hat, wie sie erst in der viel späteren Thelogie gangbar geworden ist.

*Kn.* übersetzt den ersten Satz: „οὐ ... μητέρα" folgendermaßen: „Den Sinn des Johannesevangeliums kann niemand verstehen, wenn er nicht an der Brust Jesu geruht hat und von Jesus an Maria gewiesen wurde, daß sie auch seine Mutter werde"; damit ist aber in die *Origenes*stelle ein Gedanke hineingetragen, der ihr fremd ist.

Der wirkliche Gedankengang ist folgender: Das Johannesevangelium, dieses Evangelium der Evangelien (τῶν Εὐαγγελίων ἀπαρχήν) kann niemand recht verstehen, wenn er nicht selbst ein anderer Johannes oder — um noch mehr zu sagen — wenn er nicht ein anderer Jesus ist und als solcher von Jesus anerkannt ist. Denn der Apostel sagt in der am Schluß zitierten Stelle 1 Kor 2,12. 16: „Wir haben den Sinn Christi empfangen, damit wir erkennen, was uns von Gott in Gnade geschenkt worden ist". Das rechte Verständnis des Johannesevangeliums kann nur bei den Christgläubigen sein, in denen Jesus lebt und Jesu Geist wirkt, wie er in dem Verfasser des vierten Evangeliums lebte und wirkte, und der deswegen in einem nicht fleischlichen, aber durchaus wahren Sinne vom sterbenden Heiland als Sohn Mariens bezeichnet werden konnte. Davon, daß Johannes und mit ihm die Gläubigen durch Jesus „an Maria gewiesen", unter den Schutz Marias gestellt wurden, oder daß ein richtiges Verständnis des Johannesevangeliums ohne die mütterliche Hilfe Marias nicht möglich sei, ist in unserer *Origenes*stelle keine Rede.

Gewiß, an sich könnte die Idee von der geistigen Mutterschaft Marias, wie sie von *O.* an der fraglichen Stelle entwickelt ist, sehr wohl einen Ausgangspunkt bilden, um zum Gedanken an das schutzmütterliche Verhältnis Marias zur Christenheit zu gelangen. Aber in dem Gedankengang des *O.* a. a. O. lag keine Nötigung und kein Anlaß, den Gedanken von der geistigen Mutterschaft im dargelegten Sinne zur Idee von ihrer universalen mütterlichen Fürsorge für die Erlösten, speziell für die zum christlichen Glauben und Leben Gekommenen zu erweitern — selbst für den Fall, daß diese Auffassung von Jo 19,26 f. dem großen alexandrinischen Exegeten überhaupt nahe lag.

Nun meint allerdings *P. Gächter* (S. 408 f.), die Auslegung von Jo 19,26 f. auf die der mütterlichen Fürsorge Marias empfohlenen, durch Johannes repräsentierten Gläubigen müsse sich den Exegeten deshalb nahelegen, weil sonst die „Aufforderung" an Maria, dem hl. Johannes eine Mutter zu sein, keinen rechten Sinn haben könne. Allein das Wort Jesu: „Sieh', dein Sohn" braucht durchaus nicht, um einen guten und vollen Sinn zu gewinnen, als Aufforderung und Weisung Jesu an seine Mutter aufgefaßt zu werden. Eine Mahnung und Weisung war es allerdings für Johannes, aber für Maria war es keine Aufforderung. Es war nicht die Mahnung an eine ihr obliegende Pflicht, sondern ein Trostwort an die zurückgelassene Mutter. In diesem zunächst liegenden Sinne hat es auch — das ist der erste Eindruck beim Lesen der Stelle — der Berichterstatter, der hl. Johannes selbst aufgefaßt, da er unmittelbar an die Wiedergabe der Worte Jesu: „Sieh', dein Sohn" und „Sieh', deine Mutter", als die Erfüllung dieser Worte den Satz schließt: „Und von jener Stunde nahm sie der Jünger in das Seinige auf". „Damit", bemerkt *Schanz* (Apologie II² 66), „hat er den unmittelbaren Sinn der Worte (Jesu) klar bestimmt".

Und auch die mystische Auslegung, die *O.* in seiner Einleitung zum Johannes-Kommentar entwickelt, läßt sich mit einer solchen Auffassung leicht vereinbaren: „Siehe, hier ist Johannes, der mich ersetzen, der für dich sorgen wird. Er ist mein wahrer Jünger, der mir gleicht, in dem ich fortlebe, der meinen Geist und meine Liebe hat, sei also getrost und unbesorgt". *O.* konnte recht wohl mit einer solchen Erklärung von Jo 19,26 f. sich genügen, ohne das Bedürfnis nach einer Erweiterung derselben zu empfinden.

Das Gesagte möge genügen zur Rechtfertigung meiner Meinung, *O.* könne auf Grund der diskutierten Stelle nicht als Zeuge dafür aufgerufen werden, daß die Exegese von Jo 19,26 f. im

Sinne einer geistigen Schutzmutterschaft Marias über die Gläubigen bereits in der Väterzeit bekannt war und ihre Vertreter hatte.

Miesbach, Bayern. Dr. J. Ernst.

**Antwort an Dr. J. Ernst.** Meine Entgegnung soll vor allem darin bestehen, daß ich nach den Arbeiten von *E.* und *Gächter* nun auch in meiner Weise, so gut ich das vermag, den Gedankeninhalt der *Origenes*stelle darlege.

I. Die Origenesstelle im geschichtlichen Zusammenhang. *E.* behauptet, daß *Gächters* und meine Erklärung „erst in der viel späteren Theologie gangbar geworden ist"; er bezweifelt es, daß diese Auffassung „dem großen alexandrinischen Exegeten überhaupt nahe lag". Damit ist ein Haupteinwand berührt, der Einwand nämlich: Meine Deutung des *O.* sei für das 3. Jahrh. ein Anachronismus; in vornizaenischer Zeit finde man überhaupt über Maria nicht allzu viel und nicht allzu großartiges in den Väterschriften. Die Stelle des *O.* ist also zunächst im geschichtlichen Zusammenhang zu betrachten.

1) Maria und die Schule des Origenes. Ein begeisterter Schüler des *O.* war bekanntlich *Gregor der Wundertäter* von Neu-Caesarea.

Von ihm erzählt *Gregor v. Nyssa*[1]), er habe nach Übernahme des Bischofsamtes zunächst sich in die Einsamkeit zurückgezogen, um von Gott Erleuchtung zu erbitten. Einmal nun war er zur Nachtzeit in Überlegung versunken, denn auch damals, bemerkt der Nyssener, gab es Verdreher der wahren Lehre, die auch für Einsichtige oft die Wahrheit zweifelhaft machten. Da erschien ihm ein ehrwürdiger Greis, der Evangelist Johannes und wies ihn hin auf eine andere Gestalt, die ebenfalls erschienen war, die Mutter Gottes. Maria zeigt sich mit weit größerer Herrlichkeit umkleidet als Johannes; der Apostel macht den Eindruck eines bloßen Menschen: φαίνεταί τις καθ' ὕπαρ ἐν ἀνθρωπίνῳ τῷ σχήματι, Maria dagegen wie übermenschlich: θέαμα ... κρεῖττον ἢ κατὰ ἄνθρωπον. Maria und Johannes führen ein Gespräch mit einander eben über Gregors Zweifel und unterrichten ihn dadurch über die richtige Glaubenserkenntnis, über die wahre „Gnosis". — ein inhaltschweres Wort für den Schüler des Alexandriners. Er hörte nämlich, wie Maria den Evangelisten aufforderte, dem jungen Bischof das Geheimnis der Rechtgläubigkeit (τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον) kundzutun, und wie Johannes antwortete, sehr gern willfahre er auch darin der Mutter des Herrn, da ihr das genehm sei (da sie

[1]) Vita s. Gregorii Thaumaturgi, MG 46,909 f.

geruhe, das zu verlangen)[1]). Johannes faßt dann in genau umschriebenem Ausdruck die Glaubenslehre zusammen und *Gregor* schreibt sie nach dem Verschwinden der Erscheinung nieder. Das ist nach dem Nyssener der Ursprung jenes Glaubensbekenntnisses, das unter Gregors des Wundertäters Namen geht.

Nun meine ich: dieser Erzählung liege derselbe Gedanke zugrunde, den *Gächter* und ich in der *Origenes*stelle an Jo 19,26 angeknüpft sehen. Vergleichen wir. Ist auch bei *Gregor* von der geistigen Mutterschaft Marias die Rede? Das Wort braucht er freilich nicht, aber Maria übt ja bei ihm ihr Amt als Mutter und Schutzfrau aus, indem sie *Gregor* erleuchtet und dadurch für dessen künftige Zuhörer und Untergebene sorgt! Wird ferner *Gregor* hier an Maria „gewiesen", um das verpönte Wort doch wieder zu gebrauchen? Natürlich, denn *Gregor* hat zu Gott um Erleuchtung gebeten, und Gott schickt ihm Maria, „weist" ihn also an sie; es fehlt nicht einmal die Handbewegung, mit der Johannes, nachdem er *Gregor* die Lösung seiner Zweifel versprochen, auf Maria deutet. Die beiden *Gregor*, der von Neu-Caesarea, wie der von Nyssa würden also in *Gächters* und meiner Erklärung des *O.* einen Anachronismus nicht finden können.

Zu bemerken ist noch, daß die Muttergottes von *Gregor* als die größere Heilige betrachtet wird. Sie erscheint in höherem Glanz, in ihrem Auftrag erteilt Johannes seine Belehrung. Natürlich könnte sie das auch selber tun, aber nach griechischer Vorstellung ist es vornehmer, einen andern für sich reden zu lassen. Zu Lystra hält man den Apostel Paulus, der das Wort führt, nur für Hermes, den Barnabas aber, der sich schweigend verhält, für den höheren Gott, den Göttervater Zeus (AG 14,11). Was daraus für die Hochschätzung der Muttergottes folgt, wenn man sie für noch höher erachtete, als selbst den Apostel Johannes, ergibt sich von selbst; die Apostel gelten sonst als die größten Gestalten der ganzen heiligen Geschichte und Johannes als einer der größten unter den Aposteln. So nimmt auch auf einem oft abgebildeten Goldglas aus der Katakombenzeit Maria den Ehrenplatz sogar zwischen Petrus und Paulus ein (*Kraus*, Real-Enzyklopädie II 361).

Doch wir sind mit *Gregors* Marienerscheinung, der ältesten erwähnten, noch nicht fertig. Erinnern wir uns, welche Bedeutung *Gregor dem Wundertäter* und seinem Glaubensbekenntnis für die Zukunft beizumessen ist. Bekanntlich wurde in der zweiten Hälfte des vierten Jahrh.s Kappadozien durch *Basilius*, *Gregor*

[1]) Ἑτοίμως ἔχειν καὶ τοῦτο τῇ μητρὶ τοῦ Κυρίου χαρίσασθαι, ἐπειδὴ τοῦτον φίλον αὐτῇ.

*v. Nazianz, Gregor v. Nyssa* die Hochburg der Rechtgläubigkeit im Osten; die Kappadozier waren es, die dem Arianismus wissenschaftlich den Todesstoß versetzten. Nun ist *Gregor v. Nyssa* bekanntlich Schüler seines Bruders *Basilius*. *Basilius* verdankt seine religiöse Erziehung seiner Großmutter Makrina, die ihrerseits Schülerin *Gregors* des Wundertäters war.

Von Makrina, so bezeugt *Basilius*, habe er die „Worte" des seligsten *Gregor* gelernt, an denen sie selbst festhielt, und nach denen sie uns als Kinder bildete[1]). In einem Stück, sagt er anderswo, dürfe er sich rühmen, daß er nämlich nie falschen Meinungen über Gott angehangen; die Begriffe, die er von seiner seligen Mutter und seiner Großmutter Makrina überkommen, seien ständig in ihm gewachsen nach Art des Samenkorns, das größer wird und doch stets dasselbe bleibt[2]). Daß die „Worte", nach denen Makrina den jungen *Basilius* unterrichtete, in erster Linie *Gregors* Glaubensbekenntnis sind, braucht wohl keines Beweises. Es blieb dem großen Kirchenlehrer der Leitstern und der Kompaß, dessen er bei seinen theologischen Studien in den Schriften des *Origenes* und in den Wirren der beginnenden Arianerzeit so sehr bedurfte. Auch später noch möchte er dem Wundertäter als einer ausgezeichneten und gewaltigen Leuchte einen Platz unter den Aposteln und Propheten anweisen[3]), er habe von Anfang an die Grundlage der Kirche gefestigt[4]). Des *Basilius* Freund *Gregor v. Nazianz* beruft sich zweimal ausdrücklich auf Wendungen aus *Gregors* Glaubensbekenntnis[5]); sein Bruder, der Nyssener, vergleicht die Offenbarung des Symbolums an den Wundertäter geradezu mit der Offenbarung des Gesetzes auf dem Sinai, alle drei Kappadozier spielen nicht selten darauf an[6]).

So hat also das Glaubensbekenntnis des Wundertäters nicht geringen Anteil daran, daß Kappadozien eine starke Festung für den angefeindeten Glauben wurde, dies Glaubensbekenntnis aber war nach der Ansicht der Kappadozier selbst ihnen von der Muttergottes übergeben. — Eine bekannte Zeichnung von *E. Steinle* stellt Maria als Sedes sapientiae dar, wie sie die 4 abendländischen Kirchenlehrer belehrt. Anachronismus! möchten wohl manche ausrufen. Aber gemach! *Gregor v. Nyssa* hätte sich über *Steinle*

---

[1]) Epist. 204 n. 6 MG 31,752 f.
[2]) Epist. 232 n. 3, ebd. 825.
[3]) De Spir. s. n. 74 MG 32,205.
[4]) Epist. 28 n. 1, ebd. 306.
[5]) Orat. 31 n. 28; orat. 40 n. 42; MG 36,164. 420; vgl. MG 10,986. 987. In Neu-Caesarea wurde die von Gregors Hand geschriebene Urschrift des Glaubensbekenntnisses gezeigt. *Greg. v. Nyssa* a. a. O. 914.
[6]) Die Stellen verzeichnet *Holl*, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 117 f.

nicht aufregen dürfen, und daß der Nyssener nicht nur im eigenen Namen etwas ihm allein bekanntes berichten will, ist wohl offenbar, die beiden großen Kirchenlehrer *Basilius* und *Gregor v. Nazianz* standen also sicher auf seiner Seite. Aus ihren exegetischen oder dogmatischen Werken läßt sich das freilich nicht aufzeigen, ebenso wenig wie aus den entsprechenden Schriften des Nysseners. Allein das ist nur ein weiterer Beweis dafür, wie vorsichtig man in dem Schluß sein muß: dies und jenes findet sich nicht in den Schriften eines Kirchenvaters, also wußte er nichts davon. Für die förmliche Anrufung Marias bietet übrigens, wiederum ganz vereinzelt in seiner Zeit, der *Nazianzener* bekanntlich den ersten Beleg.

Ein Wort noch über einen dritten Kirchenlehrer. *Ambrosius* schließt sich bekanntlich in seinen Schriften ganz an die Griechen, namentlich die Alexandriner *Origenes*, *Didymus* u. s. w. an, so daß man ihn als Ausläufer der alexandrinischen Schule auffassen könnte. In seinem Werkchen nun De institutione virginis sagt er von Maria:

Cuius tanta gratia, ut non solum in se virginitatis gratiam reservaret, sed etiam his, quos viseret integritatis insigne conferret. Visitavit Joannem Baptistam, et in utero matris priusquam nasceretur exilivit... Nec immerito mansit integer, quem tribus mensibus oleo quodam suae praesentiae et integritatis unguento, Domini mater exercuit. Eademque postea Joanni Evangelistae est tradita coniugium nescienti. Unde non miror prae ceteris locutum mysteria divina, cui praesto erat aula coelestium sacramentorum[1]). In derselben Schrift gibt er den Grund an, weshalb Maria Mutter der ganzen Kirche ist: granum tritici generabat..., de uno grano tritici acervus est factus[2]).

Maria die Erleuchterin und Mutter begegnet uns also auch hier wieder bei einem *Origenes*schüler im Westen, wie wir sie soeben bei einem solchen im Osten gefunden haben.

2) Maria bei den Vornizaenern. Das bisher Vorgebrachte, wird man sagen, sind ja Zeugnisse aus nachnizaenischen Tagen, *Origenes* lebte ein Jahrhundert früher; bei ihm und überhaupt für die Urzeit des Christentums ist eine ganz besondere Hochschätzung der Muttergottes nachzuweisen, wenn wir die fragliche Erklärung der Worte des Origenes annehmbar finden sollen! Aber was ist denn das älteste, was wir in der Väterliteratur über Maria finden? Es sind die bekannten Stellen bei *Justinus, Irenaeus, Tertullian*, in denen die Muttergottes als die neue Eva hingestellt wird. Dies älteste ist aber zugleich bei weitem das groß-

[1]) Cap. 7 n. 50 ML 16,319. [2]) Cap. 14 n. 91 ebd. 327.

artigste, was sich über ihre Stellung im Welt- und Heilsplan Gottes überhaupt sagen läßt. Als neue Eva steht sie neben Christus im Mittelpunkt der Weltgeschichte, als neue Mutter der Lebendigen neben dem Vater der Zukunft; wenn aller Augen sich richten müssen auf Christus als den Urquell des Heiles, aus dessen Fülle alle schöpfen, als auf ihre Hoffnung und ihren König und Herrn, so fallen sie zugleich auf die Königin, die zu seiner Seite steht.

Und da wir einmal von Entwicklung reden, so darf man daran erinnern, daß fast ein Jahrtausend später alle Gedanken der Antiphon „Salve regina" aus den berührten Äußerungen der ältesten Urzeit sich herleiten lassen. Als neue Eva ist Maria Königin, Königin der Barmherzigkeit, oder wie es in der spätern Fassung heißt, Mutter der Barmherzigkeit, Hoffnung und Leben der verbannten Evaskinder. Zudem kann man getrost annehmen, daß der Gedanke von der neuen Eva, wie *Justinus* ihn offenbar in Anlehnung an das Protoevangelium entwickelt, schon älter ist als er. Was einen Wiederhall durch die Jahrhunderte hindurch weckt, muß tiefere Wurzeln haben als den Einfall eines einzelnen Theologen, wäre er auch ein *Justinus*.

Aber Bilder und Vergleiche wie der zwischen Eva und Maria sind Spiele des kühlen Verstandes, sie beweisen nicht, daß Maria auch im Herzen der ältesten Christen eine Stelle hatte! Indes solche Vergleiche ersinnt der Verstand nur unter Führung des Herzens, und einen Beweis für den Herzensanteil der Urzeit an der Muttergottes bietet die Apokryphenliteratur, namentlich das sogenannte Protevangelium Jacobi aus dem 2. Jahrhundert. Es ist entstanden aus dem Verlangen, näheres über die Vorgeschichte der seligsten Jungfrau zu wissen; so malte also die geschäftige Einbildungskraft auf Grund von Wahrscheinlichkeiten und Vermutungen ihre Geschichte weiter aus. Aber das ist eben bloße Dichtung, nicht Geschichte! Mag sein, aber in der Dichtung spricht das Herz und die Dichtung ist ein Kind des Herzens. Wehe den Gestalten der Geschichte, deren sich die Sage und Dichtung nicht annimmt! Es ist das ein sicherer Beweis, daß sie der Menschheit stets gleichgültig gewesen und zur Vergessenheit verurteilt sind.

Nun von der christlichen Urzeit im allgemeinen zu *Origenes* im besonderen. Was weiß er uns über Marias hohe Stellung zu sagen? Nicht gerade viel, aber doch das genügende. Er sagt uns:

1. daß Maria die größte unter den Heiligen ist, denn in einer Erklärung des Evangelienabschnittes über Maria Heimsuchung zieht er eine Nutzanwendung aus der Tatsache, daß die „höher stehende" Maria zu der „niedriger stehenden" Elisabeth kommt und der Sohn

Gottes zu dem Täufer[1]). Woher weiß er, daß Maria mehr ist als die Mutter des Täufers? Nicht daraus, daß im Evangelium Elisabeth als eine besonders kleine Heilige dargestellt wird. Also kann Maria nur deshalb als ihr überlegen bezeichnet werden, weil eben eine Muttergottes höher stehen muß als alle bloßen Dienerinnen Gottes.

2. Nirgends in der Hl. Schrift, sagt *Origenes*, liest man einen Gruß gleich jenem, den der Engel an Maria richtete. Sie kannte das Gesetz, fügt er bei, war heilig und betrachtete täglich in den Propheten[2]).

3. Christus ist für *O.* der Erstling der jungfräulichen Reinheit unter den Männern, Maria unter den Frauen. Denn es würde nicht gut klingen, wenn man eine andere außer ihr als Erstlingsgabe der Jungfräulichkeit bezeichnete[3]).

4. Er gebraucht den Ausdruck Theotokos[4]).

5) Was wir eben *Ambrosius* über Johannes den Täufer und seinen geistlichen Fortschritt durch die Nähe der Muttergottes sagen hörten, hat er aus *Origenes* geschöpft, die entsprechende Bemerkung über den Evangelisten Johannes mag eben daher, aus der unten S. 627 zu behandelnden Stelle stammen. Wenn, sagt er über den Täufer, beim bloßen Gruß Marias Johannes aufhüpfte und Elisabeth prophezeite, „et in una hora tantos profectus habuit, nostrae coniecturae relinquitur, quid in tribus mensibus Joannes profecerit assistente Maria Elisabet". Denn natürlich mußten Joannes und Elisabeths Fortschritte ex vicinia Matris Domini et ipsius Salvatoris praesentia nach drei Monaten größer sein als nach dem ersten Zusammentreffen[5]). Ähnliche Gedanken führt *O.* auch anderswo aus[6]), da er wieder auf den Besuch Marias bei Elisabeth zu reden kommt. Elisabeth, sagt er, wird mit dem hl. Geist erfüllt durch den Gruß Marias, sie wird gleichsam der Mund ihres Sohnes und zur Prophetin und so ruft sie mit lauter Stimme: Gesegnet bist du unter den Weibern und gesegnet ist die Frucht deines Leibes. Dies alles aber, Marias Reise, ihr Eintritt ins Haus des Zacharias, ihr Gruß, geschah deshalb, daß Maria den Johannes der Kraft (Gnadenwirkung) teilhaft mache, die sie mit

[1]) Παρατηρητέον δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι ἡ διαφέρουσα Μαρία πρὸς τὴν ὑποδεεστέραν Ἐλισάβετ ἔρχεται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν βαπτιστήν. In Joa. tom. 6 n. 30 MG 14,288 *Preuschen* 159.

[2]) In Luc hom. 6 n. 16 (MG 13,1815).

[3]) Οὐ γὰρ εὔφημον, ἄλλην παρ' ἐκείνην τὴν ἀπαρχὴν τῆς παρθενίας ἐπιγράψασθαι. In Matth. tom. 10 n. 17 (M. ebd. 877).

[4]) In Rom. tom. 1 bei *Socrates* h. e. 7, 32, ebd. 67, 812.

[5]) In Luc hom. 9, M. a. a. O. 1822.

[6]) In Joa tom. 6 n. 30 ebd. 14,285 *Preuschen* 158.

der Empfängnis Christi besitzt[1]). Maria übt also an Johannes ihr Amt als Mutter der Menschen bereits aus, und wiederum ist sie als Vermittlerin von Erleuchtung dargestellt, wie in der *Origenes*stelle, die jetzt näher zu betrachten ist.

II. Die Originesstelle in sich. Den „wirklichen Gedankengang" hat *E.* oben S. 619 richtig gezeichnet. Wie in Gedeons tönernen Gefässen brennende Fackeln verborgen waren (Jud 7,16), so ist unter dem Buchstaben des Johannesevangeliums, den jeder lesen und hören kann, ein höherer geistiger Sinn verborgen; um diesen zu erkennen, muß man ein zweiter Johannes, sogar ein anderer Christus sein, denn man muß nach dem Ausspruch des Apostels den Sinn Christi haben, um Gottes Gnadengeschenke zu erkennen. So das Gerüst der Stelle. Allein indem *O.* diese Gedanken darlegt und begründet, sagt er uns auch manches über die Muttergottes, was bei *E.* nicht zu seinem Rechte kommt. Wir müssen also seine Darstellung ergänzen.

1) Den Sinn des Johannesevangeliums, sagt *O.*, „kann niemand fassen, der nicht an der Brust Jesu geruht hat und nicht von Jesus Maria genommen (erhalten) hat, die auch seine Mutter werdende"[2]). Nun sagt *E.*, das bedeute nichts weiter, als daß er ein zweiter Johannes sein müsse. Allein *O.* sagt noch etwas mehr, was auch eine Betrachtung erfordert, nämlich in wiefern er ein anderer Johannes sein muß. Er muß das sein,

a) indem er gleich Johannes an der Brust Jesu ruht, d. h. er muß jene hohe Erleuchtung besitzen, die aus der innigen Seelengemeinschaft mit Christus sich ergibt; das körperliche Ruhen des Apostels an der Brust Jesu wird ja oft als ein Sinnbild seiner

[1]) Μεγάλη γὰρ φωνὴ γίνεται ἐν τῇ Ἐλισάβετ πληρωθείσῃ Πνεύματος ἁγίου διὰ τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας . . . Διόπερ σκιρτᾷ ὁ Ἰωάννης καὶ οἱονεὶ στόμα τοῦ υἱοῦ καὶ προφήτις ἡ μήτηρ γίνεται, ἀναφωνοῦσα κραυγῇ μεγάλῃ καὶ λέγουσα· „εὐλογημένη σὺ . . ." . . . Ἵνα γὰρ μεταδῷ ἀφ' ἧς ἔχει, ἐξ οὗ συνείληφεν δυνάμεως . . . Ἰωάννῃ ἡ Μαριάμ a. a. O.

[2]) Ich hatte übersetzt: . . . wenn er nicht von Jesus an Maria „gewiesen" ist, und werde deshalb von *E.* getadelt. Meine Übersetzung entsprang dem Wunsch, ein annehmbares Deutsch zu liefern und ich stellte ja den Urtext daneben. Übrigens wenn Johannes oder der Christ von Jesus, d. h. durch Jesu Wort, Maria „nimmt" als seine Mutter, was heißt das anders, als er wird an Maria als seine Mutter gewiesen? Wenn *E.* oben S. 619 den *Origenes* das Joh.-Ev. als „Evangelium der Evangelien" bezeichnen läßt, so ist auch das eine richtige, aber freie Übersetzung.

innigen geistigen Vereinigung mit dem Erlöser aufgefaßt (vgl. In Lev. h. 4 n. 8, *Baehrens* 328). Auf welche Weise diese Lebensgemeinschaft mit Christus zu erreichen ist? Natürlich durch die Freiheit der Sünde, durch den Besitz der Tugenden und der Gnade. Im besondern mag man an die Eucharistie denken. — Ein anderer Johannes soll der Leser des Joh.-Evangeliums ferner sein.

b) dadurch, daß er von Jesus, d. h. durch das Wort Jesu: „siehe deine Mutter", Maria erhalten hat, die (eben durch jenes Wort ihres Sohnes) auch seine Mutter wird, d. h. er muß jener Erleuchtung nahe kommen, die Johannes aus dem ständigen Zusammensein mit Maria schöpfte. Wenn der sterbende Erlöser den Liebesjünger zu seinem Stellvertreter bei seiner Mutter bestellte, so bedeutete das ein zweifaches: Johannes mußte ihr ein Obdach und körperliche Pflege in kindlicher Liebe gewähren und Maria schuldete ihm dafür Dankbarkeit, mütterliche Liebe, ihre Gebete, die Vertraulichkeit der Mutter zum Kind, die Sorge für seine Seele. Das beständige Zusammensein mit der Heiligen der Heiligen, ihr beständiges Tugendbeispiel mußte zudem eine noch eindringlichere Belehrung und Erleuchtung sein als ihr Wort.

Ähnliche Erleuchtung ist nun auch für das Verständnis des Joh.-Evang. notwendig, soviel geht aus unserer Stelle klar hervor. Aber nun entsteht die Frage: soll auch jetzt noch bei der Entstehung dieser Erleuchtung im Gläubigen Maria vom Himmel aus mitwirken, soll sie auch jetzt noch Erleuchterin sein? Meiner Ansicht nach ist die Frage zu bejahen. Denn

a) diese Annahme ist eine einfache Folgerung aus den Anschauungen des *O.* über die Gemeinschaft der Heiligen.

Der große Alexandriner sagt gerade über diesen Lehrpunkt nicht weniges[1]). Wenn wir mit dem Vater und Sohn Gemeinschaft haben (1 Jo 1,3), so meint er[2]), wie denn nicht auch mit den Heiligen, mit denen auf der Erde und mit denen im Himmel? Die Tugend der Nächstenliebe, sagt er anderswo[3]), ist im Himmel bei den Heiligen nicht erstorben, sondern im Gegenteil noch vervollkommnet. Auch im Himmel gibt es noch eine sollicitudo omnium ecclesiarum, auch die vollendeten Gerechten sagen noch mit Paulus: wer ist schwach, daß nicht auch ich schwach werde? Sagt ja Christus selbst, daß er in den Seinigen gefangen, unbekleidet, Fremder, hungrig und durstig sei. Diese Sorge für die Welt üben die vollendeten Gerechten natür-

[1]) *J. P. Kirsch,* Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum. Mainz 1900, 44—54.

[2]) In Levit. hom. 4 n. 4 MG 12,437.

[3]) De oratione c. 11 n. 2, ebd. 11, 449.

lich aus durch ihr Gebet. Es ist klar, meint er[1]), daß die Heiligen, die aus diesem Leben gewandert sind, für das Volk sorgen, wie das sich aus 2 Mach 15,13 ff ergibt.

Wenn das nach *O.* von allen Heiligen gilt, dann erst recht von der Muttergottes, einmal weil sie auch nach *O.* die höchste Heilige ist, und dann weil er sie ganz ausdrücklich als Menschenmutter bezeichnet! Warum also kann er nicht sagen, daß Maria jene Erleuchtung vermittele, die zum vollen Verständnis des Johannesevangeliums erfordert ist? In den Worten des *O.* liegt ja eingeschlossen, was wir S. 624 deutlicher den *Ambrosius* sagen hörten, daß Johannes die Erleuchtungen und Geheimnisse, die er in seinem Evangelium niederlegte, oder wenigstens ihr tieferes Verständnis zum Teil auch dem Verkehr mit der Muttergottes verdankte. Ist es da so ungeheuerlich, daß sie auch vom Himmel aus über das Joh-Ev. wacht und sein Verständnis fördert?

b) Der zweite und durchschlagende Grund für unsere Auffassung ist der Wortlaut der Stelle selbst. Was will denn *O.* sagen? Behauptet er, das tiefere Verständnis des Joh-Ev. besitze überhaupt niemand, wie niemand nach Johannes mehr körperlich an der Brust des Heilandes ruhen kann, und niemand mit leiblichen Ohren von ihm hört: „Siehe deine Mutter"? Das doch wohl nicht. Das allertiefste Verständnis besaßen ja nur Joannes und Christus selbst, aber ein immerhin tiefes Verständnis ist dennoch möglich, weil auch andere außer Johannes in irgend einem Sinn an Christi Brust ruhen und das Wort an Johannes vernehmen können. Wenn aber dies der natürliche Sinn der *O.*-stelle ist, so habe ich ja alles, was ich will! Dann kann also auch noch jetzt Christus zu einem seiner Jünger sprechen: „Sieh deine Mutter", dann kann also Maria auch heute noch Mutter sein im geistigen Sinn. Also kennt *O.* eine geistige Anwendung jener Heilandsworte.

2) Aber erklärt im folgenden nicht *O.* die Mutterschaft Marias so, daß er zurückzunehmen scheint, was er vorher gesagt hatte? Damit kommen wir auf den weitern Gedanken, den *O.* darlegt: Maria hat keinen andern Sohn als Jesus, Johannes wurde somit als ein anderer Jesus hingestellt, als der Heiland zu Maria sprach: „Siehe dein Sohn"; dies Wort bedeutet somit: dieser ist Jesus, den du geboren hast. Dasselbe muß Christus auch von jedem anderen erklären, der ein zweiter Johannes sein (tiefer in das Joh-Ev. eindringen) will. Denn jeder Vollkommene lebt nicht mehr (sein eigenes Selbst), sondern Christus lebt in ihm, und

[1]) In Joa. 13 n. 75 MG 14,510.

insofern wird auch von ihm zu Maria gesagt: Siehe dein Sohn Christus.

Hier bedürfen nun einige Stellen einer näheren Erwägung. a) *O.* sagt nicht, „er muß gleich Johannes ein anderer Jesus" sein, sondern: „er muß ... als solcher „gezeigt", hingestellt, erklärt werden. Von wem und wodurch „gezeigt"? Vom Heiland durch das Wort: Siehe deine Mutter. Zu Johannes wurde dies Wort vom leiblichen Mund des Erlösers gesprochen, an den Vollkommenen ergeht es in geistiger Weise. Das wirft ein Licht auf den letzten Satz der Stelle, den wir oben S. 629 f anführten. Da die klassischen Sprachen unseren Reichtum an phraseologischen Zeitwörtern nicht kennen, so möchte man übersetzen: „es läßt sich" von ihm zu Maria sagen: Siehe etc. Allein wie eben gezeigt, nach *O.* sind diese Worte wirklich, wenn auch geistiger Weise zum Vollkommenen gesagt.

b) *O.* zieht einen Beweis daraus, daß Christus selbst im vollkommenen Christen lebt. Der nächste Sinn ist hier, daß der Vollkommene in seinem Innenleben dem Heiland ähnlich, also etwa in annähernd demselben Sinn ein anderer Jesus ist, wie man wohl von jemand sagt, er sei ein anderer hl. Paulus oder Aloisius. Aber damit erschöpft sich die Sache nicht; die bloße Ähnlichkeit erlaubte es doch wohl nicht, von einem Fremden etwa zur Mutter des hl. Aloisius zu sagen: der da ist Aloisius, den du geboren hast. Die Ähnlichkeit mit Christus besitzt der Vollkommene dadurch, daß Christus sie ihm verdient und mitgeteilt hat. Nun ist Christus aus Maria und ohne seine Mutter wäre er nicht. Insofern hat auch Maria einen Anteil daran, daß der Vollkommene Ähnlichkeit mit Christus besitzt, ein anderer Jesus ist. Das scheint in des *O.* Wort angedeutet: insofern Christus in ihm lebt, wird von ihm zu Maria gesagt: Sieh dein Sohn Christus.

Jetzt unsere Folgerungen. Die Ausführung des *O.* über den Christen als zweiten Christus könnte zweifach aufgefaßt werden. Man könnte meinen, was er darin über Maria sagt, habe für seine Beweisführung nur den Wert, wie ein Gerüst für den Hausbau hat, das man um seiner selbst willen nicht errichtet und nicht schätzt. Mit anderen Worten: es komme dem *O.* nur auf den Beweis an, daß der andere Joannes auch ein anderer Christus sein muß; ob er diesen Beweis führt aus Stellen, die sich auf Maria beziehen oder nicht, ist ihm gleichgültig, Maria gehört nur in seine Argumentation hinein, nicht in seine These. Man kann aber auch sagen: Maria gehört ganz gewiß auch in die These hinein. *O.* will nicht nur sagen, der zweite Johannes muß ein zweiter Christus sein, sondern auch, daß er als zweiter Johannes

ein geistiger Sohn der Muttergottes sein muß, ihrem Schutz anvertraut und ihr mit Sohnesliebe ergeben. So viel wir verstehen, wird nur die zweite Auffassung dem Wortlaut des *O.* gerecht[1]).

Doch über die Einzelheiten der Erklärung mag man streiten. Aber eines scheint uns klar: daß nämlich *O.* Maria als geistige Mutter des vollkommenen Christen hinstellt, und daß er, wie *Gächter* zeigt, diese Mutterschaft in einer Weise begründet, die ihre Ausdehnung auf alle Christen zur Folge haben mußte. In dieser Mutterschaft muß aber, wie wiederum *Gächter* mit Recht bemerkt, das Schutzamt eingeschlossen sein.

Es ist echter *Origenes*, was uns in der Stelle geboten wird. So oft sagt er ja auch sonst, den tiefern Sinn der hl. Schrift könne nur Gottes Erleuchtung erschließen[2]); Tränen und unausgesetztes Gebet seien notwendig, daß der Herr unsere Augen öffne[3]). Andere Bücher der hl. Schrift erfordern nur eine gewöhnliche, das 4. Evangelium aber eine außerordentliche Erleuchtung, wie sie der innige Seelenverkehr mit Christus vermittelt. Wie aber *Origenes* hier sagt, man müsse ein anderer Johannes sein, so sagt er anderswo, man müsse z. B. ein anderer Abraham[4]) sein, eine andere Maria von Bethanien, die zu Christi Füßen sitzt[5]), man müsse mit Petrus und den Zebedaiden auf den Berg steigen und vom Vater erleuchtet werden[6]), u. dergl.

*E.* scheint übrigens zuzugeben, daß die Idee von der geistigen Mutterschaft Marias über die Christenheit keimhaft in der *O.*-Stelle enthalten ist. Damit könnte ich mir genügen lassen; daß unsere heutigen Auffassungen bis aufs letzte Pünktchen in den von mir zitierten ältesten Texten enthalten sind, brauche ich nicht zu behaupten, weder für *O.* noch für *Georg v. Nikomedien.*

III. Zu Georg von Nikomedien. Hier habe ich den Schreib- oder Flüchtigkeitsfehler einzubekennen, daß ich als dessen Vornamen *Gregor* angab. Im übrigen bringt *E.* uns die von mir (diese Zeitschr. 1916, 606) gegebene Übersetzung; wenn aber *Georg* durch die von *E.* oben unterstrichenen Worte die geistige Mutterschaft Marias einschränken sollte, so hat er sie dadurch nicht geleugnet, die Stelle gehörte also in meine Sammlung a. a. O.

[1]) *E.* sagt, die Worte: Sieh dein Sohn, seien als „Trostwort" aufzufassen. Ganz gewiß sind sie das im Evangelium selbst, nicht aber in der Anwendung, die *O.* von Jo 19,26 macht. Ich meine, es genügt den Text zu lesen, um das zu sehen.

[2]) Hom. 2 in Gen n. 3, *Baehrens* 30.

[3]) Ebd. hom. 7 n. 6, p. 76.

[4]) Ebd. hom. 8 n. 10 p. 85.

[5]) Ebd. hom. 1 n. 7 p. 9.

[6]) Ebd. p. 10.

hinein. Zudem läßt sich *Georg* auch so verstehen, daß die Aufforderung an die Mutter, während ihres Lebens für die Jünger zu sorgen, als Folgerung aus ihrer allgemeinen Mutterschaft erscheint. — Die von mir a. a. O. wiedergegebene Stelle bietet *Georg* in seiner Umschreibung der Worte: Sieh dein Sohn. Er erklärt aber außerdem auch noch die entsprechende Aufforderung an Johannes: Sieh deine Mutter; sie enthält nach ihm die Mahnung: „Du gewähre ihr den geziemenden Trost, ich werde die ganze Kraft des Starkmuts (τὸ πᾶν τῆς καρτερίας) hinzufügen. Denn sie, als die Mutter, bestelle ich nunmehr nicht nur für dich, sondern auch für die andern Jünger als Führerin und will, daß sie in Wahrheit mit der Ehre der Mutter geehrt werde. (Νῦν γὰρ ταύτην, οὐ μόνον σοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν λοιπῶν, ὡς τεκοῦσαν, καθηγουμένην τίθημι μαθητῶν, καὶ τῷ τῆς Μητρὸς ἀξιώματι τιμᾶσθαι βούλομαι κυρίως.) Wenn ich euch verboten habe, jemand auf Erden Vater zu nennen, so will ich doch, daß sie als Mutter geehrt und (so) genannt werde von euch, da sie mir ein überhimmlisches Zelt gewährte und ein Willensstreben zeigte, das der (bloßen) Natur fremd ist" a. a. O. 1477.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

**Liturgisches.** 1) Mehrfach findet sich im Missale die Bitte: „ut quod fideliter petimus, efficaciter consequamur"; so am 22. Sonntag nach Pfingsten im Kirchengebet, am 6. Sonntag nach Pfingsten im Stillgebet. Ich weiß nicht, ob es angemerkt ist, daß die Form der Bitte aus *Cyprian* von Carthago stammt: „Anna in primo Regnorum libro, Ecclesiae typum portans . . . impetravit efficaciter, quod petiit, quia fideliter postulavit" (De orat. Dom. cap. 5 ML 4,522 B *Hartel* 269). Man könnte auf den Einfall geraten, daß nicht die Liturgie hier sich an *Cyprian* anschließt, sondern umgekehrt *Cyprian* auf die Liturgie anspielt; das Stillgebet des 6. Pfingstsonntags findet sich freilich erst im Gelasianischen Sacramentar ML 74 1190 C, könnte aber höher hinaufreichen. Allein gerade das Bezeichnende des Ausdrucks, daß nämlich pleonastisch durch ein Adverbium noch hervorgehoben wird, was im Verbum finitum schon liegt, ist so sehr eine Eigentümlichkeit des Cyprianischen Stils, daß jene Annahme sich verbietet. Als wirkliche Anlehnung an ein liturgisches Gebet, das später auch in dem genannten Sakramentar (a. a. O. 1218 A) erscheint, möchte man es werten, wenn im 5. Jahrh. das namenlose Schreiben an Demetrias über die Demut (cap. 4, ML 55,165) die Wendung braucht: cui (Deo) servire regnare est. Vgl. *Ps.-Rufin*, in Ps 2 n. 9 (ML 21,653); *Cassiodor*, De anima, ebd. 70,1308.

2) Im Hymnus der ersten Weihnachtsvesper heißt es: „Testatur hoc (daß Christus als das einzige Heil erschienen ist) praesens dies, Currens per anni circulum". Soll hier wirklich gesagt werden, das Weihnachtsfest renne durch den ganzen Jahreskreis hindurch? Gewiß nicht. Wie man aus dem Thesaurus linguae latinae (III 1107, 73 s) ersehen kann, gab es im Spätlatein zu „circ*ulus*", generis masculini, eine Nebenform „circ*ulum*", generis neutrius. Das Adjektivum „currens" ist nicht als Nominativ des Maskulinums zu fassen (sich beziehend auf „dies"), sondern als Akkusativ des Neutrums, abhängig von „circulum". „Currens circulum" ist also ein alter Jugendbekannter aus Homer, der rollende Umkreis der Jahre, oder hier: des Jahres. Wie alt der fragliche Weihnachtshymnus ist, scheint unbekannt, er findet sich oft in Handschriften des 10. Jahrh.s. Vgl. *Cl. Blume*, Thesauri hymnologici hymnarium I. Leipzig 1908, n. 50 p. 49.

3) Im Brevier des sog. Schmerzensfreitags in der Passionswoche findet sich ein Responsorium (resp. 6), das vom sonstigen einfachen Stil des Breviers merklich absticht und an den Geschmack des 15. Jahrh.s erinnert: Quis mihi det te fratrum meum sugentem ubera matris meae (Cant. 8,1), et inhaerendo lateri tuo, ut sanguis tuus sanguinem meam tangat (cf. Os 4,2) et tergat, *Ut fons aquae tuae de scaturigine recti cordis (cf. 1 Tim 1,5), per venas boni operis, in finem aeternae felicitatis exiliat (Joa 4,14). Unmittelbar darauf folgt der Versikel: Filii tui de longe venient, et filiae tuae de latere surgent (Is 60,4). Wo ist hier der Zusammenhang? Was hat das Heranströmen der Söhne aus der Ferne etc. zu tun mit dem Anschmiegen an die Seite Christi, die im Vorhergehenden beschrieben ist? Und ferner soll unmittelbar nach dem Versikel wiederholt werden: „Ut fons aquae tuae" u. s. w. Also die Töchter sollen sich an der Seite (wessen?) erheben, damit die Wasser Christi ihren Lauf nehmen zur ewigen Vollendung. Wieso das? Wie ist dieses „damit" zu rechtfertigen?

Alle Schwierigkeiten verschwinden, wann man im Text des Versikels einen Buchstaben streicht. *S. Hieronymus* übersetzt nämlich in seinem Kommentar zu Is 60,4; „filiae sugent", nicht aber „filiae surgent" (in Isaiam lib. 17, ML 24 [1845], 589). Im Mittelalter gab diese Lesart zu verschiedenen mystischen Erklärungen Anlaß, unter anderem verstand man unter dem „latus" die Seite oder Seitenwunde Christi, unter den „filiae" die Seelen der Gläubigen. *Hugo de s. Charo* (IV, Venedig 1754, 148) sagt unter anderem zur Stelle: Latus Domini in cruce perforatum ministrat filiabus, i. e. sanctis et devotis animabus sanguinem loco lactis. *Albert der Große*: Sed ad quid est vulnus lateris? Is 60,4: filii . . et filiae tuae de latere

sugent (so!) Glossa: Quia perforato latere X[i] in cruce effluxit sanguis redemptionis ... Filiae de latere sugent (so!). quia devotae animae de vulnere lateris X[i] spiritualem devotionis sanguinem bibent. Hinc in locis quibusdam a dextris crucifixi depingitur puella hilari et pulchra facie et coronata, designans ecclesiam, quae sanguinem Christi in calicem reverenter suscepit; et a sinistris synagoga... Puella in dextris sanguinem Christi in calicem suscipit, quia fidelis anima cor mundum vulneribus Christi applicans sanguinem eius spiritualiter cum omni devotione sumit, unde lumen verum, cordis gaudium et aeternae gloriae coronam acquirit (*B. Alberti M.*, De ss. Corporis Dominici sacramento sermones, ed. *G. Jacob*, Regensburg 1893, serm. 31 p. 190; Opp. ed. *Borgnet* XIII 791, wo aber, wie wohl ebenso in unserem Responsorium, „sugent" in „surgent" geändert ist).

Durch *U. Cheralier*, Repertorium hymnologicum II, 1897, 599 wird man über eine Menge von meist französischen und niederdeutschen Bistümern unterrichtet, die im 15. u. 16. Jahrh. in ihren Meßbüchern den Hymnus „Stabat mater" und also wohl auch in ihren Brevieren das Offizium der Schmerzensmutter besaßen. Keins von diesen Brevieren ist uns zugänglich, wir wissen also nicht, ob sie die Lesart „sugent" wirklich bieten. So viel aber ist wohl sicher, daß unser Responsorium aus dem Gedankenkreis zu erklären ist, der mit der Lesart „sugent" zusammenhängt.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

**Kleine Mitteilung.** Der unter dem Titel: „**Die Bonner Bibel**" bekannte Sammelkommentar: „Die hl. Schrift des N. T" (Bonn, Hanstein) ist in unveränderter Neuauflage erschienen. Für die 8 Teile gelten heute folgende Grundpreise: *P. Dausch*, Die ältern Evangelien M 9.—; *F. Tillmann*, Joh M 5.—; *A. Steinmann*, AG M 2.—; Gal u. Thes M 1.—; *J. Sickenberger*, Rom 1. 2 Cor M 5.—; *M. Meinertz - F. Tillmann*, Gefangenschaftsbriefe M 1.—; *M. Meinertz*, Pastoralbriefe M 1.—; *J. Rohr—M. Meinertz—W. Wrede*, Hebr—Kath.—Offenb. M 2.—. Über Anlage und Durchführung des empfehlenswerten Werkes ist wiederholt in dieser Zeitschrift berichtet worden. Jüngst begann der unternehmende Verleger mit der Veröffentlichung des längst erwarteten Gegenstückes: „Die hl. Schrift des Alten Test.s"; die Leitung ist bewährten Kräften anvertraut (*J. Feldmann*—Paderborn u. *H. Herkenne*—Bonn). Von den ersten 2 Heften (*P. Heinisch*, Ezechiel und *H. Wiesmann*, Die Sprüche) soll in einem der nächsten Hefte berichtet werden.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern

# Register

## zum Jahrgange 1923 (Band XLVII)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-) Üb(ersicht) oder als Rez(ension), als kürzere Anz(eige), Anal(ektenbeitrag) oder als Kleine Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. Die besprochenen Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers und des Rezensenten zu finden. Namen nach einem Buchtitel bezeichnen den (die) Verfasser.


Albert d. Große, Zur Datierung einiger Schriften 475.
*Allgeier, A.*, Bibel und Schule, Anz. 111.
Apologetik s. *Bellarmin*, Religionsauffassung und -wissenschaft, *Scheler*, *Kranebitter*, *Pinard de la Boullaye*.
*Appel, H.*, Einleitung in d. Neue Test., Üb. 444.
Archives de Philosophie I/1, Üb. 430.
*Arens*, B., Missionsvereine, Az. 118.

*Ball, H.*, Byzantinisches Christentum, Rez. 580.
*Barth, F.* u. *K.*, Einleitung in d. N. T., Üb. 444.
Baruch 1-3, 8. *W. Stoderl*, Anz. 111.
*Baumgarten, P. M.*, Neue Kunde v. alten Bibeln I. II/1, Rez. 585 vgl. 601.
*Baumstark, A.*, Geschichte der syrischen Literatur, Rez. 90; Syrische Perikopen, Rez. 469.
*Baur, L.*, Metaphysik, Rez. 266.
Bellarmin, v. *Kneller C. A.*, 151 585.
Bibelhandschrift, die älteste 612.
Bibeln, Neue Kunde v. alten, 585.
Bibelwissenschaft: *Baumgarten*, Vulgata s. Testament, Altes u. Neues.
*Biederlack, Jos.*, Abh. Inkardination u. Ordination der Säkularkleriker 50; Übers. Kirchenrecht 565; Rez. *H. Pesch* 104, *Prümmer* 465.
*Billerbeck* s. *Strack*.
*Bilz*, Ehe, Üb. 66.
*Birkenmajer, Al.*, Zur Geschichte d. mittel. Philosophie, Anz. 470.
Blutschweiß Christi 309.
Böhmens Kirchengeschichte 291.
„Bonner Bibel", Kl. Mitt. 634.
*Braun, J.*, Sakramente u. Sakramentalien, Üb. 69.
*Bruders, H.*, Rez. Corpus Catholicorum 1—5, 98.
*Bruyne, Donatien de*, Les Fragments de Freising, Rez. 455.
*Buchberger*, Seelsorge, Anz. 65.
Bußsakrament s. *Xiberta*.
Byzantinisches Christentum 580.

*Cappello, F. M.*, Tractatus can.-mor. de Sacramentis, Üb. 60.
*Cerato, Prosd.*, De delicto sollicitationis, Üb. 567. — matrimonium, Üb. 568.
Circumincessio — circuminsessio 497.
*Cladder, H. J.* — *Dieckmann*, Mt-Evangelium, Anz. 112.
*Clemen, C.*, Entstehung d. N. T., Üb. 447.
*Clemens v. Alex.* Erbsünde 451.
*Cocchi, G.*, Commentarius in Codicem J. C., Üb. 568.
Codex Juris can. s. *Cocchi, Matthaeus a Cornata, Perathoner, Prümmer, Sleumer*.
Collectanea Biblica V. VI, Rez. 455, 572.

*Cornely, R.—Hagen*, Introductio⁸, Üb. 537.
Corpus Catholicorum 1-5, Rez. 99.
*Cyprian* 159.

*Daniel*, Buch Wilson 288.
*de la Taille, Maur.*, Mysterium fidei, Rez. 283.
*Deneffe, Aug.*, Art. Perichoresis, circumincessio, circuminsessio 498; Kant u. die kathol. Wahrheit, Rez. 271.
Diözesansynode v. *M. Pistocchi*, Üb. 566.
Documents inédits pour servir à l'histoire de Christianisme en Orient II, Rez. 292.
Dogmatik: *Albert d. Gr., Clemens v. Al*, Erbsünde, Erkenntnis Christi, Eucharistie, Gottes Wirken, *Kant*, Lossprechung, Mariologie, *Molinos, Newman*, Rechtfertigung, Religionsauffassung, Religionsvergleichung, *Scheler, Thomas v. Aquin, Thomas Sutton*; *de la Taille, Janssens, Kwiatkowski, Ch. Pesch, Rüther, Stufler, Xiberta.*
*Dold, Alban*, Ein vorhadrianisches gregor. Sakramentar, Rez. 108.
*Donat, Jos.*, Anal. Katholische Rechtsphilosophie 326; Selbstanzeige 305, Rez. *Baur* 266, *Gredt* 74, *Hertling* 266, *Remer* 74, *Willmann* 266.
*Dorsch, E.*, Rez. *Pinard* 565.
*Dudon*, Michel Molinos, Rez. 463.

*Ecker, Jakob*, N. T., Üb. 70.
Ehe s. *Bilz, Könn.*
Ebed Jahve-Perikopen 306.
*Ehses, St.*, Concilium Tridentinum VIII, Rez. 94.
Einleitung in A. u. N.T. s. *Höpfl*; in N. T., Üb. 437.
*Ephraem*, Die Anhänge zum Evangelienkommentar 315. Die Marien u. salb. Frauen bei *E.* 494.
*Epiphanius*, Vom Blutschweiß des des Herrn 309.
Erbsünde, Lehre *Clemens v. Al.* 451; des hl. Thomas 77.
Erkenntnis Christi 272.
Erkenntnislehre *Olivis* 269.
*Ernst, J.*, An. *Origenes* und die geistige Mutterschaft Marias 617.
Erziehungsweisheit, Pythagoreische 266.
Eucharistie: *de la Taille*, Mysterium fidei 283.

*Farrugia, Nic.*, De casuum reservatione, Üb. 567.
*Feine, P.*, Einleitung in d. N. T.³, Üb. 444.
*Fischer, J.*, Ebed Jahve, Anz. 306.
Franz X., des hl. Kanonisation 459.
*Franzelin, Bernh.*, Abh. Der Satz vom zureichenden Grund, verteidigt gegen Isenkrahe 329.
Freisinger Bibelfragmente 455.
Frommes Kalender für d. kath. Klerus 1923, 69.

*Gächter, Paul*, Abh. Die geistige Mutterschaft Marias 391; Anz. *Morin*, Möncht. u. Urkirche 116.
*Gatterer, Alois*, Rez. *Grabinski* 303; Anz. *Grossek* 473.
*Gatterer, Michael*, Anz. *Lins* 600.
Geistererscheinung 303.
Geschichte s. Peutinger, Kirchengeschichte.
Geschichte der Philosophie s. *Birkenmajer, Olivi, Thomas.*
Gesellschaft Jesu s. Jesuitenorden.
Gnade, heiligmachende und ursprüngliche Gerechtigkeit 77.
Gottes Wirken 278.
*Grabinski, B.*, Spuk oder Geistererscheinung, Rez. 303.
*Gredt, J.*, Elementa philos. 74.
*Grisar, H.*, Selbstanzeige: Luthers Kampfbilder 594.
*Grossek, M.*, Das Leben, Anz. 473.
Grund, zureichender 329.
*Grundl, B.*, N. T., Üb. 70.
*Gutjahr, F.*, Einleitung, Üb. 437.

Hagiographie: *Albertus M., Irenaeus, Thomas v. Aquin, Ball.*
Handbuch, Kirchliches, für das kath. Deutschland X, Anz. 308.
Hebräer in Ägypten 82.
*Heege, F.—Grisar* 594.
*Heemstede, Leo van*, Psalliter sapienter, Rez. 85.
Herders Konversationslexikon II Erg.-Band, Anz. 304.

*Hertling, G. v.*, Vorlesungen über Metaphysik, Rez. 266.
*Hetzenauer, Mich.*, Biblia s. Vulgata Clementina, Anz. 114.
*Hilber, F.*, Einleitung in d. N. T.[3], Üb. 441.
*Höpfl, H.*, Introductionis in s. utriusque Testamenti libros Compendium, Anz. 472; in N. T. Üb. 438.
*Holzmeister, U.*, Abh. Ein Erklärungsversuch der Lk-Genealogie (3,23—38) 184. Üb. Übersetzungen des N. T. 70, Einleitung ins N. T. 437. Anal. *Epiphanius* über d. Blutschweiß Christi 309. Rez. *Baumstark* 90, *Rabbath* 292, *Strack-Billerbeck* 577. Anz *Cladder-Dieckmann* 112, *Hetzenauer* 114, *Niederhuber* 112, *J. Schäfer* 112. Kl. Mitt. Monumenta hist. S. J. 496, Thomasschriften, ex. 327, Bonner Bibel 634.
*Hörmann, Fr.*, Unterricht, Rez. 299.
*Horner* 612.
*Hotzelt, W.*, Veit II v. Bamberg, Rez. 296.

Ignatius v. L., Canonisationsfeier 459.
*Inauen, Andr.*, Üb. Veröffentlichungen von Vals, Löwen u. Köln 430. Rez. *Deneffe, Jansen* 269, *Maritain*. Anz. *Birkenmajer, Przywara-Karrer*.
Inkardination u. Ordination 50.
*Irenaeus*, Zur Mariologie des 119.

*Jansen, Bernh.*, Die Erkenntnislehre Olivis, Rez. 269.
*Janssens, Laur.*, Summa Theologica VII—IX, Rez. 274.
Jesu Leben v. *Ignaz Watterott* 114.
Jesuitenorden: Bellarmin, Geschichte in Italien 459, Vier Schriften gegen den 219, Monumenta hist. 496.
Joel, Das Buch 306.
Joh 19,26 f 391, bei *Origenes* 617.
*Jungmann, Jos.*, Rez. *Baumstark* 468, *Hörmann* 299, *Kranebitter* 299, *Pichler* 299, *Schreiner* 299, *Stieglitz* 299.

Kanonisationsfeiern 459.
*Kant* u. die kathol. Wahrheit 271.
*Karrer, O.* s. Przywara.
Kirchengeschichte s. Bellarmin, Concilium Tridentinum, Clemens v. Al., *Epiphanius*, Ignatius L., Jesuitenorden, Land, das hl., Luther, *Molinos, Olivi*, Orient, Slavenapostel, *Thomas von Aquin, Thomas Sutton*, FB Veit II, Vulgata; *Ball, Baumgarten, Dudon, Naegle, Rabbath, Récalde, Rüther, Snopek, Tacchi Venturi*.
Kirchengeschichte Böhmens v. *Naegle* 294.
Kirchenrecht, Inkardination, Üb. 565, *Cerato, Cocchi, Farrugia, Matthaeus a Cornata, Müller V., Perathoner, Pistocchi, Prümmer, Schäfer Tim., Sehling, Sleumer*.
Kirchliche Gewalt 458.
*Kley, J.*, Psalmen, Rez. 85.
*Kneller, C. A.*, Abh. Vier Schriften gegen die Ges. Jesu 219. Anal. Um Bellarmin 111. Zur Vulgata Sixtina IV 154, V 601, *Origenes* u. Jo 19,26 f 621, Liturgisches 632. Rez. *Dudon* 463. Kl. Mitt. zu Cyprian 159, eine päpstl. approbierte Vulgata vor 1590? 328.
*Knopf-Weinel-Lietzmann*, Einführung in d. N. T.[2], Rez. 446.
Köln. Philos. Institut, Veröffentlichungen, Üb. 430.
*König, Ed.*, Messianische Weissagungen, Anz. 598.
— *Erich*, Peutinger, Rez. 296.
*Könn, Jos.*, Weg zur Ehe, Üb. 67.
*Kors, J. B.*, La Justice primitive et le Péché originel d'après S. Thomas 77.
*Kranebitter, F.*, Apologetik 299.
*Krose*, Kirchl. Handbuch X, Anz. 308.
*Krölß, Al.*, Rez. *Dold* 108, *Hotzelt* 296, *Er. König* 296, *Lietzmann* 108, *Naegle* 294, *Snopek* 92, *Tacchi Venturi* 459.
*Küenburg, M.*, Anz. Wortschatz des neuen Codex Jur. Can. v. *A. Sleumer* 118.

Kunst, Christl., s. *Grossek.*
Kurie u. Papst v. *Müller A. V.* 117.
*Kwiatkowski, V.*, De Scientia in anima Christi 272.

Land, heiliges s. *Lemmens.*
*Landersdorfer, S.*, Psalmen, 84.
*Leimbach*, Psalmen, Rez. 84.
*Lemmens, L.*, Acta S. Congreg. de Prop. Fide pro Terra Sancta, Rez. 583.
*Lietzmann, Hans*, Sacramentar. Gregor., Rez. 108 s. *Knopf.*
*Linder, Jos.*, Rez. Collectanea Biblica V. VI (*de Bruyne, Henry Quentin*) 455 572, *Mallon* 82, Psalmen (*Kley, Landersdorfer, Leimbach, Meyer, Stummer, van Heemstede*) 84, *Wilson* 288. Anz. *Allgeier* 111, *Fischer* 306, *Höpfl* 472, *Miller* 473, Predigten, Alttest. 112, *Schmalohr* 306, *Stoderl* 111. Kl. Mitt. Richtigstellung 160.
*Lins, A.*, Mein lieber Junge; Wiltrud u. Gottfried, Anz. 606.
Liturgie: Liturgica, Orte, hl. 569, Palimpsest-Sakramentar 108, Sacramentarium 108, Zeiten, hl. 569, *Braun, Dold, Lietzmann, Matthaeus a Cornata.*
Liturgisches 632.
Lk-Genealogie 184.
Lk 22,43 f. 309.
Lossprechung, *Xiberta* 453.
Löwen, Philos. Veröffentl. Üb. 430.
Luthers Kampfbilder 594.

*Mallon, A.*, Les Hébreux en Égypte, Rez. 82.
*Maréchal, J.*, Le point de depart de la Metaphysique, Üb. 431.
Maria u. Mariologie: *Irenaeus*, Jo 19,26 f, Mittlerschaft, Mutterschaft, *Origenes*, Vermittlerin aller Gnaden, *Ch.-Pesch.*
Marien und salbende Frauen bei Ephraem 494.
*Maritain, Jac.*, Éléments de Philosophie 76.
*Matthaeus a Cornata*, De locis et temporibus sacris, Üb. 569.
*Mausbach, J.*, Kath. Moraltheologie, Üb. 60.
*Mayer, H.*, Religionspädagogische Reformbewegung, Rez. 299.
*Meinertz, M.*, Einl. in d. N. T.[3] 438.
*Merk, Aug.*, Anal. Die Anhänge zum Evangelienkommentar des hl. Ephraem 315; Die Marien u. salbenden Frauen bei Ephraem 494; Die älteste Bibelhandschrift 612.
Metaphysik von *L. Baur* u. *G. v. Hertling*, Rez. 266.
*Meyer, Carl*, Anal. Ein Kunstgriff der hebräischen Prosa 137.
*Meyer, W.*, Bußpsalmen, Rez. 85.
Midrasch s. Talmud.
*Miller, Ath.*, Psalmen, Anz. 473.
Missionswissenschaft s. Land, das hl., Orient, *Arens.*
Mittlerschaft Marias v. *Prümm* 129, *Ch. Pesch* 447.
*Molinos, Michel* 463.
Mönchtum u. Urkirche 116.
Monumenta Historica S. J. 496.
Moral s. *Bilz, Braun, Buchberger, Cappello*, Kirchl. Handbuch, *Himmelbauer, Könn, Kreuser, Mausbach, Noldin, Prümmer, Rieß, Schilling, Schlags, Sträter, Vermeersch.*
*Morin, G.*, Mönchtum u. Urkirche, Anz. 116.
Mt-Erklärung v. *H. J. Cladder, J. Schäfer, J. Niederhuber* 112; aus Talmud u. Midrasch 577.
*Müller, A. V.*, Papst u. Kurie, Anz. 117.
*Müller, Jos.*, Rez. *Kwiatkowski* 272, *Pesch Chr.* 447.
Museum Lessianum, Üb. 431.
Mutterschaft Marias, D. geistige 391 bei *Origenes* 617 vgl. 119. 129.

*Naegle, Aug.*, Kirchengeschichte Böhmens, Rez. 294.
Nationalökonomie, *H. Pesch* 104.
*Newmans* Christentum 471.
*Niederhuber, J.*, Matth, Anz. 112.
Nisius, Joh. B., Nachruf S. 4*.
Noldin, Hieronymus, Nachruf 1*.

*Olivis* Erkenntnislehre 269.
„Omne quod movetur" . . . 369.
Ordensrecht v. *Tim. Schäfer* 566.
Ordination u. Inkardination 50.

Orient s. *Lemmens, Rabbath.*
Origenes u. Jo 19,26 f. 617.
Orte, hl. 569.

Pädagogik, *Willmann* 266.
Palimpsestsakramentar 108.
*Pangerl, Franz,* Rez. Concilium Trident. VIII. Ed. *St. Ehses* 94.
Papst u. Kurie v. *A. V. Müller* 117.
Patristik s. *Clemens v. Al., Cyprian, Ephraem, Epiphanius, Irenäus,* Vulgata.
*Pelster, Franz,* Anal. Zur Datierung einiger Schriften Alberts d. Gr. 475; Schriften d. *Thomas Sutton* in Münster 484.
*Perathoner, A.,* Das kirchl. Gesetzbuch², Üb. 569.
Perichoresis, Abh. v. *Deneffe* 497.
Perikopenordnungen, syr. 468.
*Pesch, Christian,* Maria, die Vermittlerin aller Gnaden, Rez. 447.
*Pesch, Heinr.,* Nationalökonomie II, Rez. 104.
Peutingerstudien 296.
*Pichler, Joh.,* Katechesen für die Oberstufe II, Rez. 299.
*Pinard de la Boullaye,* Étude comparée des religions, Rez. 570.
*Pistocchi, Mar.,* De synodo dioecesana, Üb. 566.
Philosophie s. *Albert d. Gr.,* Erkenntnislehre, Grund, zureichender, *Isenkrahe, Kant, Newman, Olivi,* „Omne, quod movetur"... Rechtsphilosophie, *Scheler,* Spuk, *Thomas v. Aqu., Thomas Sutton*; *Baur, Birkenmajer, Deneffe, Hertling, Jansen, Maréchal, Maritain,* Museum Lessianum, *Switalski,* Vals. *Willmann.*
Praemotio physica, Zur Kontroverse über die, Abh. v. *J. Stufler* 533, vgl. 1. 161. 278.
Prosa, Hebräische 137.
*Prümm, K.,* Anal. Die Mittlerschaft Marias auf dem Marianischen Kongreß in Brüssel 129.
*Prümmer, Dom.,* Manuale Theol. Moralis III 2, Rez. 465. Vademecum 64; Manuale Juris canonici, Üb. 565.
*Przywara, Erich,* Abh. Zu *Max Schelers* Religionsauffassung 24.
*Przywara—Karrer J. H.,* Newmans Christentum, Anz. 471.
Psalmenerklärungen 84. 473.

*Quentin, H.,* Memoire sur l'établissement du texte de la Vulgate, Rez. 572.

*Rabbath, A.,* Doc. inédits, Rez. 292.
*Rivalde, J. de,* Schriften 219.
Rechtfertigung, Die entfernte Vorbereitung nach Thomas 1 161.
Rechtsbuch s. Codex.
Rechtsphilosophie, kathol. 326.
Religionsauffassung *M. Schelers* 24, -vergleichung 570.
*Remer, V.,* Summa phil.-schol., Rez. 74.
Reservatio cas. v. *Farrugia* 567.
*Rieß J.,* Mischehe, b. 66.
*Rösch, Konst.,* Das N. T., Üb. 72.
*Rüther, Th.,* Erbsünde bei *Clemens v. Alex.* 451.

*Schäfer, A.-Meinertz,* Einleitung³, Üb. 438.
*Schäfer, Jak.,* Mt. Anz. 112.
*Schäfer, Tim.,* Ordensrecht, Üb. 566.
*Scheler, M.,* Religionsauffass. 24.
*Scherer, W.,* Anal. Zur Mariologie des hl. Irenäus 119.
*Schilgen, Hardy,* Im Dienste des Schöpfers, Üb. 68.
*Schilling, O.,* Moraltheologie 64.
*Schlagenhaufen, Fl.,* Anz. Leben Jesu v. *I. Watterott* 114.
*Schlags, Will.,* Kinder d. Heiligen, Üb. 68.
*Schmalohr, J.,* Joel, Anz. 306.
*Schmitt, Alb.,* Üb. Moraltheologie 59. Anz. *Arens* 118, *Krose* 308.
*Schönegger, Arth.,* An. *Müller, A. V.,* Papst und Kurie 117.
*Schreiner, Georg,* Stundenbilder, Rez. 299.
Schule und Bibel v. *A. Allgeier,* Anz. 111.
*Schling, E.,* Kirchenrecht, Anz. 599.
*Sickenberger, J.,* Einleitung in d. N. T.², Üb. 442.
Sixtus V, Zur Vulgata S., 154. 601.

*Sleumer, Al.*, Wortschatz des neuen Cod. Jur. Can., Anz 118.
Slavenapostel, Die, *F. Snopek* 92.
*Snopek F.*, Slavenapostel, Rez. 92.
Sollizitation 567.
Spuk od. Geistererscheinung? 303.
Statistisches kirchl. Jahrbuch 474.
*Stieglitz, H.*, Ein willensstarker Christ; ein ganzer Chr., Rez. 299.
*Stiglmayr, J.*, Rez. *Ball* 580.
*Stoderl, W.*, Baruch 1-3,8, Anz. 111.
*Sträter, Herm.*, Männerapostolat, Ub. 68.
*Strack-Billerbeck*, Kommentar z. N. T. aus Talmud u. Midrasch I, Rez. 577.
*Straganz, Max*, Rez. *Lemmens*, Acta S. Cong. de Prop. fide pro Terra Sancta 583.
*Stufler, Joh.*, Abh. Vorbereitung auf d. Rechtfertigung nach *Thomas* 1. 161. *Thomas* u. d. Axiom „Omne, quod movetur, ab alio movetur" 369. Zur Kontroverse über die praemotio physica 533. Selbstanzeige (De Deo operante) 278. Rez. *Janssens* 274, *Kors* 77, *Rüther* 451, *van d. Meersch* 77, *Xiberta* 453.
*Stummer, F.*, Psalmen. Parallelen zu den, Rez. 85.
*Sutton, Thomas*, Schriften des, in Münster 483.
*Switalski, W.*, Veröffentlichungen I. II., Üb. 435.
Syrische Literaturgeschichte 90, Perikopenordnungen 469.

*Tacchi Venturi*, Storia della Compagnia di Gesù in Italia II; La Canonizzazione dei S. Ignazio e Francesco S., Rez. 459.
Talmud u. Midrasch, Kommentar zum N. T. aus . . . v. *Strack-Billerbeck* I, Rez. 577.
Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch 1924, 474.
Testament, Altes s. Perikopen, Predigten Alttest., Psalmen, *de Bruyne, Fischer, Höpfl, Kley, Leimbach, Landersdorfer, Mallon, Meyer, Quentin, Schmalohr, Stummer, v. Heemstede, Wilson.*
Testament, Neues s. Blutschweiß, Bonner Bibel, Einleitung, *Epiphanius*, Genealogie, Jo 19, 16 f, Lk 22, 43 f, Mt. Perikopen, *Thomas*, Übersetzungen, Vulgata, *Appel, Barth, Billerbeck, Cladder, Clemen, Cornely, Ecker, Feine, Gutjahr, Grundl, Hetzenauer, Hilber, Höpfl, Knopf, Lietzmann, Meinertz, Niederhuber, Nisius, Rösch, A.* u. *J. Schäfer, Sickenberger, Strack, S. Weber, Weinel, Weinhart.*
*Thomas v. A.* u. d. Axiom: Omne, quod movetur .. 369. Entfernte Vorbereitung z. Rechtfertigung 1 161. Ursprüngliche Gerechtigkeit 77. Exegetische Schriften 327, vgl. Praemotio 553; Gottes Handeln 278.
Tridentinum Concilium VIII, ed. *St. Ehses*, Rez. 94.

Übersetzungen des N. T. 70.
*Umberg, J. B.*, Rez. *de la Taille*, Mysterium fidei 283.
Urkirche u. Mönchtum v. *Morin*, Anz. 116.

Vals, Veröffentlichungen, Üb. 430.
*Van der Meersch, J.*, Justitia originalis et gratia sanct. Rez. 77.
*Veit II* v. Würzburg. Fürstbischof von Bamberg 296.
*Vermeersch, A.*, Theologia moralis, Üb. 59.
Vermittlerin aller Gnaden 127. 447.
Vulgata s. *Bellarmin, Baumgarten*, Sixtus V 154. 601; eine päpstlich approbierte V. vor 1590? 328.

*Watterott, I.*, Leben Jesu, Anz. 114.
*Weber* s. *Weinhart.*
*Weinhart-Weber*, N. T., Üb. 71.
*Willmann, O.*, Pythagoreische Erziehungsweisheit, Rez. 266.
*Wilson, R. D.*, Studies in the Book of Daniel, Rez. 288.

*Xiberta, Barth.*, Clavis ecclesiae, Rez. 453.
*Zehentbauer*, Änderungen im Codex, Üb. 69.
Zeiten, hl. 569.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie

Nr. 174 1923. Innsbruck, 10. Jan. 192

Bei der Redaktion*) sind seit 16. Oktober 1922 eingelaufen:

**Allo**, E.-B. O. P., Saint Jean, L'Apocalypse. (Études bibliques) gr. 8° (CCIX, VIII u. 334 S.) Paris 1921, Gabalda. F 45.—.

**Archiv, Byzantinisches**, hg. v. *A. Heisenberg*. Heft 7 s. Sigalas.

**Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie**, hg. v. *E. Zitelmann, L. Wenger, P. Klein*. Bd. XVI, Heft 1: Katholische Rechtsphilosophie. Berlin-Grunewald, Rothschild.

**Berchmans-Eeuwgetij**. Bij het derde. 8° (158 S.) Leuven 1922.

**Braunsberger**, Otto S. J. s. Canisius.

**Baker**, Bessie Anstice, Heimgefunden. Pilgerfahrten einer Frauenseele. Deutsch bearb. v. *J. u. A. Ober*. 2.—3. Aufl. 8° (XXXVI u. 192 S.) Freiburg i. B. 1922, Herder. Grundpreis geb. M 5.—.

**Beck**, Erich, Die russische Kirche. Ihre Geschichte, Lehre u. Liturgie. gr. 8° (112 S.) Bühl i. Baden 1922, Unitas. M 48.—.

**Burger**, Wilh., Handbuch für die religiös-sittliche Unterweisung der Jugendlichen. 2. Bd.: Christl. Grundlehren. 8° (VIII u. 152 S.) Freiburg i. B. 1922, Herder. Gr. M 3.10, geb. M 4.25.

**Canisius**, B. Petrus S. J., Epistulae et Acta. Collegit et adnotationibus illustravit *O. Braunsberger S. J.* Vol. VII (1572—1581) gr. 8° (LXXXVIII u. 905 S.) Friburgi Br. 1922, Herder. Gr. M 20.—, geb. M 22.50.

**Cerato**, Prosdocimus, Censurae vigentes ipso facto a Codice Juris canonici excerptae cum suspensionibus ferendae sententiae, poenis vindicativis. Ed. 2. 8° (307 S.) Patavii (Padua) 1921, Typis Seminarii.

— — De delicto sollicitationis. 8° (148 S.) ib. 1922.

— — Matrimonium a Codice Juris Canonici integre desumptum, ed. 3. 8° (306 S.) Ib. 1920. L 5.50.

**Chiquet**, A., Jean Tauler et le 'Meisters/Buoch', gr. 8° (XVI u. 208 S.) Strasbourg 1922, Vix & Co.

**Cocchi**, G., C. Miss., Commentarium in Cod. Jur. Can. ad usum scholarum l. I u. II (4 Bände). 8° (XII u. 201 S., 240 S., 327 S., 446 S.) Augustae Taurinorum, Marietti, 1921 u. 1922. L 7.—, 7.50, 10.50, 14.—.

**Dimmler**, Emil, Das Land der Blauen Blume. Gedanken über Erneuerung des Lebens auf dem Boden der Kirche. 8° (VIII u. 202 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

**Ettl**, Otto, Kathol. Liturgik für die Untermittelschule und verwandte Lehranstalten. 8° (112 S.) Graz 1922, Moser (Meyerhoff). K 10000.

**Farrugia**, P. Nicol., De casuum conscientiae reservatione. Ed. 2. 8° (69 S.) Augustae Taurinorum 1922, Marietti. L 3.50.

**Faulhaber**, L., Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität. (Abhandlungen zur Philosophie u. Psychologie der Religion, hg. v. *G. Wunderle*, H. 2) gr. 8° (XIV u. 120 S.) Würzburg 1922, Becker. Gr. M 2,50.

**Franziskus**, des hl., Spiegel der Vollkommenheit (speculum perfectionis), auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen, hg. v. *H. Schönhöffer*. kl. 8° (XX u. 208 S.) Freiburg 1922, Herder. Gr. geb. M 5.90.

**Funk**, Phil., Literarischer Ratgeber für die Katholiken Deutschlands. XX. Jhg. 1922/23. gr. 8° (96 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet.

**Gerhardt**, Osw., Der Stern des Messias. Das Geburts- und das Todesjahr Jesu Christi nach astronomischer Berechnung. gr. 8° (VI u. 144 S.) Leipzig-Erlangen 1922, Deichert.

**Gotha**, Ed. s. Studien, Biblische.

**Hammer**, Robert O. Fr. M., Im Spiegel der Vollendung. Ein franziskanisches Lebensbuch. 8° (191 S.) Kösel-Pustet 1922, Regensburg. Gr. M 2.50, geb. M 5.—.

**Hertling**, Georg v., Vorlesungen über Metaphysik. Herausg. von *M. Meier*. kl. 8° (XX u. 131 S.) (Sammlung Kösel. Bd. 93). Kempten 1922, Kösel-Pustet. Geb. M 60.—.

**Herwegen**, Abt Ildefons, O. S. B., Alte Quellen neuer Kraft. 2. Aufl. 8° (VIII u. 212 S.) Düsseldorf 1922, Schwann.

**Hessen**, Joh., Patristische und scholastische Philosophie (Jedermanns Bücherei. Abt. Philosophie, hg. v. *E. Bergmann*). 8° (128 S.) Breslau 1922, Hirt. Gr. M 3.60.

**Hilber**, Mgr. Dr. Franz, Einleitung in die Hl. Schrift des N. T. 3. Aufl. Brixen 1922, Weger. 8° (223 S.).

**Hoffmann**, Dr. Gustav, Geniales Menschentum. Hannover, Verlag für sozialistische Lebenskultur. (66 S.) 8° Gr. M 1.—, geb. M 1.50.

**Isenkrahe**, C., Waffen der Apologetik und ihre Handhabung, hg. v. *J. Schnippenkötter*. 8° 1. Heft: Der Apologet als Pädagoge. 2. Heft: Geysers Philosophie im Dienste der Apologetik. (53 S., VII u. 76 S.) 3. Heft: Zur Elementaranalyse des kosmologischen Gottesbeweises. (IV u. 43 S.) Bonn, Marcus & Weber. Heft 1—3 M 600.—.

**Jugendpflege**. Kath. Monatsschrift z. Pflege der schulentlassenen Jugend. Verlag Leohaus, München, Pestalozzistr. 1. Monatlich M 15.—.

**Kolb**, Viktor, Die Gottesbeweise mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Ergebnisse der Naturforschung. 3. Aufl. Graz-Leipzig, U. Moser, 1923. (XV u. 208 S.) 8° K 18.000.

**König**, Eduard, Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes. gr. 8° (VIII u. 356 S.) Stuttgart 1923, Belser. M 450.—, geb. 600.—.

**Maréchal**, J. S. J., Le point de départ de la métaphysique. Cahier 1. De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La Critique Ancienne de

la Connaissance. (Museum Lessianum. — Section Philosophique). gr. 8° (XII u. 161 S.) Bruges 1922, Beyaert.

**Marienkalender**, Regensburger. 53. Jhg. 1923. Regensburg, Kösel-Pustet.

**Matthaeus a Coronata**, P.. O. M. C., De locis et temporibus sacris. Cod. Jur. Can. l. III p. II. 8° (XX u. 334 S.) Augustae Taurinorum 1922, Marietti. L 14.—.

**Meliter**, Abt Raphael O. S. B., Christus mein Leben. 3. u. 4. Tausend. 12° (VIII u. 214 S.) Düsseldorf 1922, Schwann.

**Muckermann**, Hermann, Die Mutter und ihr Wiegenkind (Die Familie, Schriftenreihe f. d. Volk.) 2. Aufl. 8° (16 S.) Berlin u. Bonn 1923, Dümmler.

— — Die naturtreue Normalfamilie. (Die Familie, Schriftenreihe f. d. Volk.) 2. Aufl. 8° (16 S.) Berlin u. Bonn 1923, Dümmler.

**Muncunill**, J., S. J., Tractatus de Deo creante et de Novissimis. gr. 8° (XVI u. 694 S.) Barcinone 1922, Libraria religiosa.

**Nasr**, Joseph, Sa'id, Alhaqqu ja 'lu (Die Wahrheit erhebt sich). San Paolo, Brasilien, 1922. 8° (64 S.).

**Newman**, J. H., Christentum. Zusammengestellt v. *E. Przywara S. J.*, übersetzt v. *O. Karrer S. J.* VII. VIII (VIII u. 100 S., und VIII u. 60 S.) Freiburg i. B. 1922, Herder. Geb. in 1 Bd. Gr. M 5.50.

**Niederhuber**, Joh., Das Evangelium nach Mt. Mit Abb. Regensburg 1922, Kösel-Pustet. 8° (203 S.) Gr. M 3.—, 3.30, 3.75.

**Pharus**. Katholische Monatschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Auer, Donauwörth. Halbjährlich M 28.—.

**Piepenbring**, C., Jésus historique. 2. Aufl. 8° (VIII u. 226 S.) Strasbourg-Paris 1922, Istra.

**Pistocchi**, M., De synodo dioecesana. Cod. Jur. Can. l. II, p. 1, sect. II, tit. 8, cap. III. 8° (53 S.) Taurini 1922, Marietti, L 3.75.

**Przywara**, Erich S. J. s. *Newman.*

**Ritter**, Gerhard, Studien zur Spätscholastik II. Via antiqua u. via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jhd. (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jhg. 1922, 7. Abhandl.) gr. 8° (155 S.) Heidelberg 1922, Winter.

**Sanda**, Adalbertus, Synopsis theologiae dogmaticae specialis, vol. alterum. gr. 8° (XVI u. 420 S.) Freiburg i. B. 1922, Herder. Gr. M 18.—.

**Schäfer**, Jakob, Die Parabeln des Herrn, in Homilien erklärt. 3.—4. Aufl. 8° (XII u. 502 S.) Freiburg i. B. 1922, Herder. Gr. M 7.90, geb. M 9.—.

**Schippers**, Adalb. O. S B., Maria Laach. Benediktinisches Klosterleben alter u. neuer Zeit. 2. Aufl. 8° (90 S.) Düsseldorf 1922, Schwann.

**Schönhöffer**, Hanns s. Franziskus.

**Schulblätter**, Katholische. Verlag: Kath. Landeslehrerverein f. Oberösterreich, Linz, Rudigierstr. 10. Jährlich 12 Nummern. K 5800.

**Schultes**, Reginaldus-Maria, O. Pr., Introductio in historiam dogmatum. Parisiis, Lethielleux [1922]. (VIII u. 355 S.) 8° Fr 13.—.

**Sehling**, E., Kirchenrecht. I. Einleitung, Quellen. Verfassung u. Verwaltung der kath. Kirche. Anhang: Die griech.-orthodoxe Kirche.

2. Aufl. (Sammlung Göschen 377). kl. 8° (116 S.) Berlin u. Leipzig 1922, Vereinigung wissenschaftl. Verleger.

**Sigalas**, Antonios, Des Chrysippos von Jerusalem Enkomion auf den Hl. Theodoros Teron. Textkritische Ausgabe (Byzantin. Archiv, v. *Aug. Heisenberg*. Heft 7) 8° (VIII u. 102 S.) Leipzig-Berlin 1921, Teubner.

**Sorge**, Reinhard Joh., Mystische Zwiesprache. Kempten 1922, Kösel-Pustet. (IV u. 49 S.) gr. 8°.

**Stieglitz**, Heinrich, Ein ganzer Christ. Katechesen für Jugendliche. kl. 8° (XIV u. 146 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet.

— — Ein willensstarker Christ. Katechesen für Jugendliche. kl. 8° (XIV u. 208 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet.

**Stolz**, Alban, Lichte Höhen. Nachgelassene Tagebücher (Gesammelte Werke, Volksausgabe 14), hg. v. *J Mayer*. kl. 8° (VIII u. 298 S.) Freiburg i. B. 1922, Herder.

**Studien, Biblische.** Herausg. von *Joh. Göttsberger* u. *J. Sickenberger*. XX/4: *Ed. Golla*, Zwischenreise und Zwischenbrief. Freiburg, Herder, 1922. (XII u. 110 S.) 8°. Gr.

**Universität Tübingen.** Reden anläßlich der Rectoratsübergabe am 29. Apr. 1922. gr. 8° (23 S.) Tübingen 1922, Mohr. Grundpreis M 0.70.

**Vereinsarbeit**, Katholische. Volksbundverlag, Wien (VIII, Piaristengasse 41). Jährlich 12 Hefte. Dezemberheft K 3500.—.

**Warte**, Österreichische Pädagogische. Jährlich 12 Nummern. Wien XVIII, Semperstr. 45. Vierteljährlich K 3000.—.

**Watterott**, P. Ignaz O. M. J., Das Leben Jesu. I. Verborgenes Leben des Gottmenschen. (XVI u. 211 S.) Paderborn 1922, Schöningh. Gr. M 3.50.

**Weber**, Valentin, Gal 2 und Apg. 15 in neuer Beleuchtung. 8° (36 S.) Würzburg 1923, Becker.

**Wilson**, R. D., Studies in the Book of Daniel. A discussion of the historical Questions. gr. 8° (XVI u. 389 S.) New York and London 1917, Putnam's Sons.

**Wolff**, Maternus O. S. B., Messianische Weissagungen. Für akademische Übungen zusammengestellt. 2. Aufl. 8° (VIII u. 155 S.) Trier 1922, Mosella-Verlag. M 750.—.

**Zeitschrift** für Kinderschutz und Jugendfürsorge. Kommissionsverlag Moritz Perles, Wien I. Jährlich 12 Hefte. Viertelj. K 3600.—.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 175 **1923.** Innsbruck, 24. April 1923

Bei der Redaktion*) sind seit 10. Jänner 1923 eingelaufen:

**Abhandlungen, Alttestamentliche.** Herausg. v. *J. Nickel.* Münster, Aschendorff. 8°. VII 4: *Schmalohr, J.*, Das Buch des Proph. Joel übers. u. erklärt. (VIII u. 158 S.) 1922. Gr. M 4.20. — VIII 5: *Fischer Johann*, Wer ist der Ebed in den Perikopen Is 42,1—7 u. s. w. (XVI u. 100 S.) 1922. Gr. M 3.—.

**Abhandlungen, Neutestamentliche.** Herausg. v. *M. Meinertz.* Münster, Aschendorff. 8°. IX 1—3: *Haase Felix*, Apostel u. Evangelisten in den orientalischen Überlieferungen (VIII u. 312 S.) 1922. Gr. M 8.—. — X/1: *Weiß Karl*, Voll Zuversicht! Zur Parabel vom zuversichtlichen Sämann Mk 4,26—29 (IV u. 76 S.) 1922. Gr. M 2.—.

**Abraham a S. Clara,** Drei Kapitel aus „Judas der Erzschelm" (Verstaubte Schätze 1. hg. v. *W. Schlags*). 12° (120 S.) Trier 1922 Paulinus-Druckerei. M 350.—.

**Acta Conciliorum Oecumenicorum** ed. *Ed. Schwartz.* I: Concil. universale Ephesinum vol. IV fasc. 4. 4° (XX u. 241—270 S.) Berlin-Leipzig 1923, Gruyter. Gr. M 7.50.

**Adam,** Karl, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus². 8° (165 S.) Rottenburg a/N. 1923, Bader. Gr. M 2.20, geb. M 2.80.

**Appel,** Heinr., Einleitung in das Neue Testament. 4° (VIII u. 258 S.) Leipzig-Erlangen 1922, Deichert-Scholl. Gr. M 5.—, geb. M 7.—.

**Baumgarten,** Paul M., Neue Forschungen zur Vulgata Sixtina vor 1590. Sonderabdruck a. d. „Revue d'Histoire ecclésiastique".

**Beiträge zur Geschichte der Philosophie des MA.,** hg. v. *Cl. Baeumker.* Münster, Aschendorff. gr. 8°. XX, 5. *Birkenmajer A.*, Vermischte Untersuchungen zur Geschichte d. mittelalt. Philosophie. (VIII u. 246 S.) 1922. Gr. M 8.50.

**Biblia sacra** secundum Vulgatam Clementinam ed. P. *Mich. Hetzenauer* O. M. Cap. 5 vol. 12° (XIV u. 608, 604, 491, 437, 552 S.) Ratisbonae 1922, Pustet. Gr. geb. M 25.—.

**Billerbeck** s. *Strack.*

**Birkenmajer** s. Beiträge.

**Blätter, Katechetische.** Zeitschrift f. kath. Religionspädagogik. Jährl. 6 Doppelhefte. Kösel-Pustet, Kempten. Nr. 1, 1923. M 240.—.

**Blomjous,** A., Junge, gehe mit! Freundeswort an schulentlassene Knaben. 12° (55 S.) Limburg a/L 1923, Steffen. Gr. M 0.40.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

**Blomjous**, A., Ernste Worte an die schulentlassenen Mädchen. (62 S.) Ebda. Gr. M 0.40.

**Bopp**, Linus, Moderne Psychanalyse, katholische Beichte u. Pädagogik. (Religionspädag. Zeitfragen Nr. 8, hg. v. *J. Göttler.*) 8° (100 S.) Kempten 1923, Kösel-Pustet.

**Braun**, J. s. Memoriale Rituum.

**Casel** s. Ecclesia orans.

**Chevalier**, Ulysse, Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'Église Latine depuis les origines jusqu'à nos jours. VI: Préface-Table. gr. 8° (XXXVI u. 244 S.) Bruxelles 1920, Société des Bollandistes.

**Collectanea biblica latina.** gr. 8°. V: Les Fragments de Freising, éd. par *Donatien De Bruyne.* 1921. Rome, Bibliothèque Vaticane. LII, 68 p. avec 3 planches phototypiques. — VI: *Quentin Henri O. S. B.*, Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. 1ère partie: Octateuque. (XII u. 520 S.) Rome-Paris, Desclée-Gabalda.

**Corpus catholicorum** ed. *A. Ehrhard.* Münster, Aschendorff. 8°. V: *Schatzgeyer Kaspar O. F. M.*, Scrutinium divinae scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum (1522). hg. v. *U. Schmidt O. F. M.* (XXVIII u. 180 S.) 1922. Gr. M 6.50.

**Dahlmann**, J. s. Ergänzungshefte.

**Ecclesia orans.** Herausg. v. Abt Dr. *Ild. Herwegen.* Freiburg, Herder. 12°. V: *Miller Athanasius O. S. B.*, Die Psalmen. Mit einem Anhang und den Cantica des römischen Breviers.5-10 (XIV u. 568 S.) 1923. Gr. M 6.60. — IX: *Casel Odo O. S. B.*, Die Liturgie als Mysterienfeier3-5 (XIV u. 158 S.) 1923. Gr. M 2.50.

**Eith**, O. s. *Perreyre.*

**Ergänzungshefte** zu den Stimmen der Zeit, I 9: *Dahlmann Jos. S. J.*, Japans älteste Beziehungen zum Westen 1542—1614 in zeitgenössischen Denkmälern seiner Kunst. Mit 6 Tafeln. 8° (VIII u. 72 S.) Freiburg Herder, 1923. Gr. M 3.—.

**Fischer**, J. s. Abhandlungen, Alttest.

**Foerster**, Fr. W., Angewandte politische Ethik. Erste Sammlung. 8° (II u. 108 S.) Ludwigsburg i/Württ. „Friede durch Recht", 1922.

**Forschungen z. christl. Literatur- u. Dogmengeschichte**, herausg. v. *A. Ehrhard* u. *J. P. Kirsch.* Paderborn, Schöningh. 8°. XIV, 4: *Steffes J. P.*, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum kathol. Dogma. (XX u. 360 S.) Gr. M 14.—.

**Franz von Sales**, Weg zu Gott. Gesammelte Texte über das religiöse Leben mit einer Einführung v. *Otto Karrer S. J.* 12° (160 S.) München 1923, Ars sacra.

**Gerlach**, M. v., Deutscher Führer durch den hebräischen Psalter u. dessen Lieder. 1. Heft. Jan. 1923. (16 S.) Berlin 1923, „Der Reichsbote". Gr. M 0.20.

**Göttler**, Jos., Religions- u. Moralpädagogik. Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik. 8° (XII u. 204 S.) Münster, Aschendorff, 1923. Gr. M 2.70, geb. M 3.90.

**Grabmann**, Martin, Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr.

(Sitzungsber. der Bayer. Ak. d. Wissensch. Philol.-histor. Klasse 1922, 3. Abh.) 8° (60 S.) München 1922, Franz.

**Grabinski**, Bruno, Spuk und Geistererscheinungen oder was sonst? Mit 16 Illustrat. 2. Aufl. 8° (XIV u. 444 S.) Hildesheim, 1922, Borgmeyer.

**Haase** s. Abhandlungen, Neutest.

**Hellinghaus**, O. s. Hymnen.

**Herders Konversations-Lexikon.** 3. Aufl. II. Erg.-Band. 2. Hälfte: L—Z. (11. Band des Gesamtwerkes) gr. 8° (1135 Sp.) Freiburg, 1923, Herder. Gr. geb. M 27.—.

**Hermathena**: A Series of papers on Literature, Science and Philosophy, by Members of Trinity College, Dublin. Nr. 43. 8° (VIII u. 167—353 S.) Dublin-London 1922, Hodges, Figgis. Sh 6.—.

**Hessen**, Joh., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart (Sammlung Kösel Nr. 95) kl. 8° (120 S.) Kempten 1923, Kösel-Pustet.

**Hetzenauer**, Michael O. M. Cap. s. Biblia sacra.

**Höpfl**, Hildebrand O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compendium. I. Introductio generalis. 8° (320 S.) Romae 1922, Spitöver. L 20.—.

**Hymnen**, lateinische, des christl. Altertums und Mittelalters, hg. von *O. Hellinghaus*. (Aschendorffs Klassiker-Ausgaben) 8° (112 S.) Münster 1922, Aschendorff. Gr. M —.65.

**Jahrbuch** des Missionshauses St. Gabriel, Mödling b. Wien. 1. Jhg. 8° (293 S.) St. Gabriel 1922, Missionsdruckerei. K 24.000, geb. K 30.000. Gr. in M 4.—, geb. M 5.—.

**Jugendpflege.** Kath. Monatsschrift z. Pflege der schulentlassenen Jugend. München, Leohaus. Doppelnummer 1/2 1923. M 200.—.

**Jung-Oesterreich.** Organ des kath. Jünglingsvereins „Maria Hilf". XXII, 4. (Dez. 1922). Erscheint vierteljährlich. Wien VII/1 Westbahnstr. 40. K 2000.—, Fr 5.—.

**Karrer**, Otto S. J. s. *Franz v. Sales.*

**Kassiepe**, M., O. M. J., Homiletisches Handbuch für Missionen, Missionserneuerungen, Exerzitien, Oktaven, Triduen u. f. Religionsvorträge in Standesvereinen. 8°. I[3] (VII u. 275 S.), II[3] (VIII u. 474 S.), III[1-3] (VI u. 312 S.), IV[1-3] (VII u. 378 S.) Paderborn 1922, Schöningh. Gr. M 4.20, 7.20, 4.20, 4.50.

**Keppler**, Paul Wilh. v., Aus Kunst u. Leben. 6.—8. Aufl. in 1 Bd. Mit 6 Tafeln u. 145 Abb. im Text. gr. 8° (XII u. 380 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 20.—, geb. M 22.50.

**Klotz**, Petrus O. S. B., Fünf Äquatorlängen um die Erde. I: Vom Nil zum Kap. kl. 8° (XII u. 152 S.) Freiburg 1923, Herder.

**Knopf**, Rud., Einführung in das Neue Testament. 2. Aufl. v. *Lietzmann-Weinel.* (Sammlung Töpelmann. I, 2) XIV u. 406 S. Gießen 1923, Töpelmann. Gr. M 5.40. geb. M 9.—.

**Knoll**, J. B. Erstkommunion-Unterricht mit einem Beitrag zur Eucharist. Weiterführung der Kinder nach dem Weißen Sonntag. 8° (VIII u. 165 S.) Limburg a/L. 1923, Steffen. Gr. M 1.50, geb. M 2.—.

**Krämer**, Karl s. Predigten, Alttestamentliche.

**Kretz**, Bonav. O. Pr., Das ewige Licht. Predigten u. Reden, hg. von *A. Donders*. 3. Aufl. 8° (XII u. 420 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 7.60.

**Lietzmann**, Hans s. Texte, Kleine u. *Knopf*.

**Lugmayer**, Karl, Leos Lösung der Arbeiterfrage. Arbeiterrundschreiben, übersetzt und erörtert. 8° (80 S.) Wien 1923, Typograph. Anstalt. K 6000.—.

**Maréchal**, J. S. J., Le point de départ de la Métaphysique. II: Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant. 8° (X u. 190 S.) Bruges-Paris 1923, Beyaert-Alcan.

**Mayer**, Heinr., Religionspädagogische Reformbewegung. (Handbücherei der Erziehungswissenschaft hg. v. *Fr. Schneider*. 4.) 8° (192 S.) Paderborn 1922, Schöningh. Gr. M 2.20.

**Memoriale Rituum** Benedikts XIII. Nach der jüngsten Editio typica Benedikts XV übertragen, bearbeitet u. mit Einleitung versehen von *J. Braun S. J.* 12° (160 S.) Regensburg 1923, Kösel-Pustet. Gr.=Fr 0.80 u. 1.20, geb. Fr 1.80.

**Meschler**, M. S. J., Apostolat. 3.—4. Aufl. (Gesammelte kleinere Schriften, 7. Heft) 8° (X u. 100 S.) Freiburg 1923. Herder. Gr. M 4.—.

**Miller**, Ath. s. Ecclesia orans.

**Mönnichs**, Th. S. J., Zur Katechese über das 6. (9.) Gebot. 8° (32 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet.

**Mutz**, Fr. X., Die Verwaltung der hl. Sakramente vom pastoralen Standpunkt. 5.—6. Aufl. (Herders Theol. Grundrisse) 12° (XII u. 400 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 6.30.

**Othenio**, Abel, Die vorweltlichen Tiere in Märchen, Sage und Aberglaube (Wissen und Wirken, hg. v. *A. Kistner—E. Ungerer* Nr. 8) Mit 8 Tafeln. 8° (66 S.) Karlsruhe 1923, Braun. Gr. M 1.—.

**Parsch**, Pius, Aus Brevier und Meßbuch. II. Die Trilogie der Karwoche. kl. 8° (168 S.) Regensburg 1923, Kösel-Pustet. Gr. M = Fr 1.60, 1.80, geb. 2.40. III. Die Liturgie des Osterfestes. (96 S.) ebda. Gr. M = Fr 0.80, geb. 1.—, 1.60.

**Paulus**, Nikolaus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jhds. II. 8° (364 S.) Paderborn 1923, Schöningh. Gr. M 14.—.

**Perathoner**, Anton, Das kirchliche Gesetzbuch (Codex Juris canonici). Sinngemäß wiedergegeben u. mit Anmerkungen versehen. 3. Aufl. (VIII u. 665 S.) Brixen 1923, A. Weger. L 35.—.

**Perreyve**, Heinr., Der Tag des Kranken. Neue Aufl. v. *Otto Eith*. 12° (VIII u. 188 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 4.—.

**Pfeilschifter**, Georg, Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit. Rede beim Antritt des Rektorats der Universität München am 25. Nov. 1922. gr. 8° (43 S.) München 1923, A. Pfeiffer. M 1.40.

**Philips**, Theod., Die Verheißung der hl. Eucharistie nach Johannes. Eine exeget. Studie. 8° (VIII u. 208 S.) Paderborn 1922, Schöningh. Gr. M 2.—.

**Pichler**, Joh. Ev., Katechesen für die Oberstufen höher organisierter

Volksschulen. I. Glaubenslehre. 3. Aufl. 8° (VIII u. 448 S.) Wien 1922, Volksbund.

**Pius XI**, Rundschreiben über den Frieden Christi im Reich Christi. Autorisierte Ausgabe. latein. u. deutscher Text. Freiburg 1923, Herder.

**Plooij**, D., A primitive text of the Diatessaron. The Liège manuscript of a mediaeval dutch translation. A preliminary study, with an introductory note by *J. Rendel Harris*. 8° (85 S. und 4 Tafeln). Leyden 1923, Lijthoff.

**Polifka**, Joh. C. SS. R., St. Josef, der Bräutigam der allerseligsten Jungfrau Maria. 8° (260 S.) Graz 1923, Styria.

**Predigten, Alttestamentliche.** Herausg. von *Th. Paffrath*. Paderborn, Schöningh. 8° 15.: *Krämer Karl F.*, Auf Ruinen. Sechs Fastenpredigten üb. d. Klagelieder. (65 S.) 1923. Gr. M 1.20.

**Prümmer**, Dominic. O. Pr.. Manuale Theologiae moralis. III. 2- 3. Aufl. 8° (XII u. 666 S.) Friburgi 1923, Herder. Gr. M 20.—, geb. 22.—.

**Przywara**, Erich S. J., Vom Himmelreich der Seele. 4: Heimat. 12° (VII u. 96 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 2.30. — 5: Christus. 12° (114 S.) ebd. 1923. Gr. M 2.50.

**Rüegg**, A., Dantes Divina Commedia. Eine Gedenkrede. 8° (IV u. 120 S.) Freiburg 1922. Herder. Gr. geb. 2.20.

**Schäfer**, Timotheus O. M. Cap., Das Ordensrecht nach dem Cod. Jur. Can. 8° (XVI u. 406 S.) Münster 1923, Aschendorff. Gr. M 5.25, geb. M 6.60.

**Schill**, A.. Theologische Prinzipienlehre. 5. Aufl. besorgt v. *Heinr. Straubinger*. 8° (XII u. 349 S.) Paderborn 1923. Schöningh. Gr. M 6.—.

**Schlags**, W. s. *Abraham a S. Clara*.

**Schlund**, Ehrhard, Katholizismus u. Vaterland. gr. 8° (38 S.) München 1923, Fr. A. Pfeiffer & Co. Gr. M 1.20.

**Schmalohr**, J. s. Abhandl., Alttest.

**Schöpfer**, Aemilian, Geschichte des Alten Testamentes. I. Halbband. 6. Aufl. (VIII u. 323 S.) München, „Natur und Kultur". 1923. Gr. M 10 = K 80.000.

**Schubert**, Franz, Grundzüge der Pastoraltheologie. gr. 8° 2. Aufl. Graz u. Leipzig 1922, Meyerhoff. I. Hodegetik oder Spezielle Pastoral. (VIII u. 220 S.). II. Allgemeine und spezielle Liturgik (XX u. 221—609 S.).

**Schulemann**, Günther, Kern aller Philosophie. Habelschwerdt 1923, Franke. (175 S.) 8°. Gr. M 2.—.

**Schwartz**, Ed. s. Acta Conciliorum.

**Schwarz**, Karl, Ich in ihm. Ein Betrachtungsbuch auf alle Tage des Jahres. Freiburg, 1923, Herder. kl. 8°. (XX u. 423 S.) I. Januar bis April. Gr. geb. M 5.—.

**Seiter**, E., C. S. Sp., Die Absolutions- u. Dispensationsvollmachten der Seelsorger u. Beichtväter nach dem Codex Jur. can. 3.—5. Aufl. 12° (VIII u. 126 S.) Knechtsteden b/Dormagen (Rhnld.) 1923, Missionshaus. Gr. M 2.—.

**Simón**, Hadrianus, Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum

Testamentum. II. Introd. et comment. in Act., epist. et apoc. 8° (XIV u. 408 S.) Matriti-Barcinone 1922, Gil.

**Sinthern**, Peter S. J., Religionen u. Konfessionen im Lichte des religiösen Gedankens. Freiburg 1923, Herder. 8°. (VII u. 192 S.) Gr. geb. M 5.25.

**Steffes** s. Untersuchungen.

**Stiefenhofer**, D., Am Tische des Herrn. Kommunionreden. 8° (78 S.) Paderborn 1923, Schöningh. Gr. M 1.35.

**Strack**, H. L.—**Billerbeck**, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud u. Midrasch. I. Das Ev. nach Matthäus. gr. 8° (VIII u. 1055 S.) München 1922, Beck. Gr. M 18.—, geb. M 24.— u. 32.—.

**Straubinger** s. *Schill.*

**Studien, Freiburger Theologische**, herausg. von *G. Hoberg.* Freiburg, Herder. 8°. Nr. 29. *Busse Ed.*, Der Wein im Kult des Alten Testamentes. (70 S.) 1922. Gr. M 1.50.

**Veröffentlichungen** des kathol. Instituts f. Philosophie zu Köln [Albertus-Magnus-Akademie] gr. 8° Münster, Aschendorff. *Switalski W.*, Probleme der Erkenntnis. Gesammelte Vorträge u. Abhandlungen I. II (136 u. 164 S.) 1923. Gr. M 4.25 u. 5.10.

**Tappeiner**, Alois S. J., Die Saat im Gottesacker. Was jeder Katholik über Begräbnis u. Leichenverbrennung wissen soll. 12° (32 S.) Wien 1923, Typograph. Anstalt. K 2000.

**Texte, Kleine**, für Vorlesungen. Bonn, Marcus & Weber. kl. 8°. Liturgische Texte II: Ordo missae Romanus et Gallicanus hg. v. *H. Lietzmann.* 3. Aufl. (29 S.) 1923. Gr. M 0.40.

**Thery**, G., O. P., Originalité du plan de la „Summa de bono" d'Ulrich de Strasbourg. 8° (22 S.) Gand, 1923, Veritas.

**Ude**, Joh., Charakter u. Charakterbildung. 12° (VIII u. 110 S.) Graz 1923, Styria.

**Vermeersch**, A. S. J.—**Creusen**, J. S. J., Epitome Juris Canonici cum commentariis. III. Liber IV. et V. C.J.C. Indices generales. gr. 8° (XII u. 397 S.) Mechliniae-Romae 1923. Beyaert-Dewit. Fr 15.—.

**Vlasić**, P., Psalmi Davidovi. I. Ps. 1—23 8° (X u. 415 S.) Dubrovnik 1923, Jadran.

**Warte**, Österreichische Pädagogische. Jährlich 12 Nummern. Verlag katholischer Lehrerbund f. Österr. Wien I. Annagasse 6. Vierteljährlich K 3000.—.

**Weiß**, K. s. Abhandlungen, Neutest.

**Wirtz**, L., Frauenapostolat im Herzen Jesu. Leben der Gräfin *Maria St.* 12° (48 S.) Limburg a/L. 1923, Steffen. Gr. M 0.40.

**Wunderle**, Georg, Einführung in die moderne Religionspsychologie. (Sammlung Kösel Nr. 96) kl. 8° (III u. 140 S.) Kempten 1923, Kösel-Pustet.

**Neuheiten . . .** Preise in Grundzahlen

**Gebete und Gedanken für die studierende Jugend.** Von **Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.** VIII u. 520 S. auf Feindruckpapier. Ausgabe für die Jungen des Verbandes Neudeutschland. (VIII und 535 S.) kart. M 1.25; geb. M 2.— und M 3.25.

Die Gebete, die hier geboten werden, sind in innigem Anschluss an die Liturgie zusammengestellt und sind meist mit den Jungen genau durchgesprochen, so dass wohl der Durchschnitt dessen getroffen ist, was den meisten Jungen gefallen dürfte. Kurz und gut, galt als Losung.

**Psallite sapienter!** Die Jubel-, Trauer- und Bußpsalmen aus Davidischer Zeit in deutsches Reimgewand gebracht von **Leo van Heemstede.** 8°. VIII u. 296 S. M 3.80; geb. M 5.—.

Vorliegende Arbeit des greisen Dichters, die 150 Psalmen des königlichen Sängers in schwungvolle, hoch und rein gestimmte Weisen übertragend, dürfte allseitiger, freundlicher Aufnahme versichert sein.

**Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.**

# Summa Philosophiae Christianae

von Dr. **Josef Donat,** S. J.,
Professor der Philosophie an der Universität Innsbruck.

Vol. I. **Logica** 4./5. Aufl. VIII+227 pag. 8°
Vol. II. **Critica** 2./3. Aufl. VIII+205 pag. 8°
Vol. III. **Ontologia.** 4./5. Aufl. V+260 pag. 8°
Vol. IV. **Cosmologia.** 2./3. Aufl. VII+316 pag. 8°.
Vol. V. **Psychologia.** 4./5. Aufl. VIII+474 pag. 8°
Vol. VI. **Theodicea.** 3. Aufl. VI+227 pag. 8°
Vol. VII. **Ethica generalis** 1./2. Aufl. VIII+228 pag. 8°
Vol. VIII. **Ethica specialis** 1./2. Aufl. VIII+302 pag. 8°

**Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck.**

Neu ist erschienen:

**Paulus, Nikolaus, Dr., Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts.** 2 Bände. XII u. 392, III u. 364 S. gr. 8°. Gr.-Zahl M 24.—. Ein für die historische Theologie der katholischen Kirche hochwichtiges Werk, das in Theologenkreisen schon seit Jahren erwartet wurde.,

**Philips, Theodor, Dr., Die Verheißung der heiligen Eucharistie nach Johannes.** Eine exegetische Studie. VIII u. 208 S. gr. 8° Gr.-Z. M 2.—.

**Schill, Dr., Theologische Prinzipienlehre.** 5. Aufl. besorgt von Dr. **Heinrich Straubinger,** Prof. an der Univ. Freiburg. XI u. 349 S. Gr.-Z. M 6.—, geb. M 6.90.

**Kieffer, G., Dr.,** Professor, **Rubrizistik oder Ritus des katholischen Gottesdienstes** nach den Regeln der hl. römischen Kirche. Fünfte, nach den neuesten Dekreten umgearbeitete Doppelauflage. XI u. 347 S. gr. 8°. br. Gr.-Z. 6.30, geb. M 7.20.

Die Grundzahl vervielfältigt mit der jeweiligen, jeder Buchhandlung bekannten Schlüsselzahl ergibt den Ladenpreis.

**Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.**

## Neuheiten!

Grundzahl × Schlüsselzahl = Ladenpreis.

**Dausch, Dr. P., Der Wunderzyklus Mt 8—9 und die synopt. Frage.** (Bibl. Zeitfr. hrsg. von Heinisch-Rohr X 9/10) 40 S. gr. 8°. Gr. 0.75.

**Dold, P. Alban O. S. B., Die Konstanzer Ritualientexte in ihrer Entwicklung von 1482—1721.** (Liturg. Quellen hrsg. von Mohlberg-Rücker) XXXII u. 175 S. 8°. Gr. 5.75.

**Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.** Hrsg. von J. Nikel. 7. Band, 1. Teil. Das Buch der Richter. Übersetzt u. erklärt von Dr. V. Zapletal O. P. XLIV u. 312 S. gr. 8°. Gr. 6.75, geb. 9.

**Göttler, Prof., Dr. Jos., Religions- und Moralpädagogik.** Grundriß einer zeitgem. Katechetik (Lehrb. z. Gebrauch b. theol. u. philos. Studium) XII u. 204 S. Gr. 2.70, geb. 3.90.

**Hoffmann, Dr. Karl,** Pallottiner. **Ursprung und Anfangstätigkeit des ersten päpstlichen Missionsinstitutes.** (Missionswiss. Abh. u. Texte hrsg. v. J. Schmidlin, Bd. 4) XII u. 224 S. 8°. Gr. 5.

**Klameth, Prof. Dr. G., Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas in der Zeit vor den Kreuzzügen.** (Neutest. Abh. hrsg. von Meinertz X 2) Gr. 4.40.

**Klawek, Dr. A., Das Gebet zu Jesus.** Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des N. T. (Neutest. Abh. hrsg. von Meinertz VI 5) XII u. 120 S. Gr. 3.30.

**Kugler, F. X., S. J., Von Moses bis Paulus.** Forschungen zur Geschichte Israels. Nach bibl. u. profangesch., insbes. neuen keilinschriftl. Quellen. Lex. 8°. XX u. 536 S. Gr. 28, geb. 33.

**Mausbach, Jos., Katholische Moraltheologie.** Bd. III. Spezielle Moral. 2. Der irdische Pflichtenkreis. 4./5. Aufl. VIII u. 260 S. Gr. 3.50.

**L. A. Senecae ad Gallionem De vita beata.** (Text u. Erläuterungen.) Für den Schulgebrauch hrsg. v. Prof. J. A. Kilb. X u. 46 S. gr. 8°. Gr. 0.45.

**Schäfer, P. Tim. O. M. Cap., Das Ordensrecht nach dem Cod. Iur. Can.** (Lehrb. z. Gebr. b. theol. u. philos. Studium) XVI u. 406 S. gr. 8°. Gr. 5.25, geb. 6.60.

— **Pfarrer u. Pfarrvikare** nach dem Cod. jur. can. VIII u. 136 S. Gr. 1.80.

**Switalski, W., Probleme der Erkenntnis.** Ges. Vorträge u. Abhandlungen I. (Veröffentlichungen des kath. Instituts für Philosophie [Albertus-Magnus-Akademie] zu Köln. Bd. I Heft 1) gr. 8°. 136 S. Gr. 4.25.

**Volk, P. Dr. O. S. B., Der Liber ordinarius des Lütticher St. Jakobs-Klosters.** Text u. Studien (Beitr. z. Gesch. des alten Mönchtums hrsg. v. P. Abt Herwegen, H. 10/11) LXXX u. 144 S. Gr. 6.

**Weiß, Prof. Dr. K., Voll Zuversicht!** Zur Parabel Jesu v. zuversichtl. Säemann. Mk 4,26—29 (Neutest. Abh. XI) IV u. 76 S. 8°. Gr. 2.

**Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.**

---

Soeben erschien:

# Ringen und Reifen

**Bekenntnisse eines amerikanischen Konvertiten**

Herausgegeben von **Josef Weiß**

XXXV und 396 S. 8°. Preis K 21.600, geb. K 30.000

**Verlag von Felizian Rauch in Innsbruck.**

**Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"**

Nr. 176 **1923.** Innsbruck, 14. Juli 1923

Bei der Redaktion*) sind seit 24. April 1923 eingelaufen:

**Abhandlungen, Alttestamentliche.** Herausg. v. *J. Nickel.* IX, 2/3: *Herzog,* Patrik O. F. M., Die Ethischen Anschauungen des Proph. Ezechiel (VII u. 164 S.). Münster 1923, Aschendorff. Gr. M 5.50.

**Abhandlungen, Neutestamentliche.** Herausg. v. *Max Meinertz.* Münster, Aschendorff. gr. 8°. X, 3/4: *Tischleder, P.,* Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus. 8° (XVI u. 236 S.) 1923. Gr. M 8.—.

**Aich,** s. Predigten, Alt.

**Baur,** Ludwig—**Rieder,** Karl, Päpstliche Enzykliken und ihre Stellung zur Politik. (Schriften zur deutschen Politik, 5. Heft.) Freiburg 1923, Herder. (VIII u. 92 S.) 8° Gr. geb. M 2.60.

**Baeumker,** Cl. s. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des MA.

**Beiträge zur Geschichte der Philosophie des MA.,** hg. v. *Cl. Baeumker.* Bd. XXIII, Heft 1/2: Des *Alfred v. Sareshel* (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis, hg. v. *Cl. Baeumker.* gr. 8. (XX u. 114 S.) Münster 1923, Aschendorff. Gr. M 4.25.

**Blätter, Katechetische.** Jährl. 6 Doppelhefte. Kösel-Pustet, München.

**Bonaventura,** Des hl., Werke, in 8 Bänden hg. v. P. *Elzear Schulte, D. v. Hildebrand, S. J. Hamburger.* — Des hl. Bonaventura mystisch-aszetische Schriften übers. u. hg. von *S. J. Hamburger.* 8°. (183 S.) München 1923, Theatinerverlag. Subskr. Gr. M 2.50, geb. M 4.—, Einzelpr. M 3.—, geb. M 4.50.

**Brauer,** Dr. Theodor, Adolf Kolping. (Klassiker katholischer Sozialphilosophie 2. Bd.) 8° (II u. 123 S.) Freiburg 1923, Herder.

**Brey,** Henriette, Wenn es in der Seele dunkelt$^{2-4}$. (Bücher f. Seelenkultur.) 12° (XII u. 226 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 3.20.

**Brors,** Franz, Lebensmächte und Gotteswege. 3 Fastenzyklen. Limburg/Lahn 1923, Steffen. 8° (126 S.) Gr. M 1.50, geb. M 2.—.

**Burger,** Wilh., Handbuch für d. religiöse Unterweisung der Jugendlichen. III. Kirchengeschichte. 8° (VIII u. 192 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 3.80, geb. M 4.50.

**Cathrein,** Viktor S. J., Der Sozialismus. 14.—16. Aufl. 8° (XII u. 358 S.) Freiburg, Herder. Gr. geb. M 8.50.

— — Eucharistische Konvertitenbilder. (Altarblumen zu Ehren des im Sakramente der Liebe „verborgenen Gottes") 8° (XVI u. 346 S.) Leipzig 1923, Vier-Quellen-Verlag.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

**Corpus catholicorum**, herausg. von *Alb. Ehrhard*. Münster in W., Aschendorff. 6: *Eck Johannes*, Disputatio Viennae Pannoniae habita (1517) hg. v. Dr. *Therese Virnich*. 8°. (XXIV u. 80 S.) Gr. M 3.25; Subskr. M 2.80. — 7: *Contarini Gasparo*, Gegenreformatorische Schriften (1530—1542) hg. v. *Fr. Hünermann*. 8° (XL u. 76 S.) Münster, 1923, Aschendorff. Gr. M 3.75; Subskr. M 3.20.

**Dausch**, Petr. s. Zeitfragen, Bibl.

**Deubig**, G., Exerzitien-Vorträge für die Jugend. 3. Aufl. Limburg (Lahn) 1923, Steffen. 8°. (230 S.) Gr. M 2.50, geb. M 3.—.

**Dieckmann**, H. S. J., Die Verfassung der Urkirche dargestellt auf Grund der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte. 8° (144 S). Berlin 1923, Germania. Gr. M 2.50.

**Döller**, J. s. Zeitfragen, Bibl.

**Donat**, Jos. S. J., Summa philosophiae christianae. Ed. 4 et 5. Oeniponte, Rauch, 1921. I. Logica et introductio in philosophiam christianam. gr. 8°. (X u. 228 S.). Gr. K 2.—.

— — III. Ontologia. (VIII u. 260 S.). K 2.—.

— — V. Psychologia. (VIII u. 474 S.). K 7.—.

**Eadmer**, Das Leben des hl. Anselm v. Canterbury. Übers. von Dr. *Günther Müller*. 8°. (161 S.) München 1923, Theatinerverlag. Gr. M 3.—, geb. M 4.50.

**Fey**, Andreas, Aus Herzenstiefen. Religiöse Ergüsse aus dem Schriftennachlaß. Mit Lebensabriß des Verfassers. (Bücher für Seelenkultur). 12° (VIII u. 208 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 3.30.

**Forschungen, Liturgiegeschichtliche**, hg. v. *Dölger-Mohlberg-Rücker*. Heft 6: *Wellesz, Egon*, Aufgaben und Probleme auf dem Gebiet der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik. 8° (VIII u. 120 S.) Münster 1923, Aschendorff. Gr. M 3.20.

**Fröbes**, Jos. S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie. I. Bd. Mit 64 Textfiguren und einer farbigen Tafel. 2. u. 3. Aufl. gr. 8°. (XXVIII u. 630 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 30.—, geb. M 31.60.

**Gatterer**, Michael S. J., Wie betet man Brevier? 7. Aufl. 8°. (32 S.) Innsbruck 1923, Fel. Rauch. Gr. K —.40.

**Gedanke, Der katholische.** Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine kath. Akademiker z. Pflege d. kath. Weltanschauung. IV. Bd: *Krebs Engelbert*, Die Protestanten und wir. Einigendes und Trennendes. 8° (112 S.) München 1922, Theatiner-Verlag. M 2.—, geb. M 2.50. — V.: *Lippert Peter S. J.*, Das Wesen des katholischen Menschen. Drei Vorträge. 8 (83 S.) M 1.20, geb. M 1.60.

**Grabmann**, Martin, Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters. kl. 8°. (64 S.) Augsburg 1923, Filser.

**Graf**, Dr. Georg, Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jahrhundert. (Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Station der Görres-Gesellschaft in Jerusalem II). Paderborn 1923, Schöningh. gr. 8°. (XVI u. 208 S.) Gr. M 16.—.

**Haggeney**, F. S. J., Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen im Anschluß an das Ev. des hl. Lk. IV: Meister u. Jünger

(Pfingstfestkreis II)[4–5] 12° (VIII u. 336 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 4.75. — V: Meister u. Jünger. (Pfingstfestkr. III)[4 5] 12° (X u. 324 S.) ebda. M 4.75.

**Hamburger** S. J. s. *Bonaventura.*

**Harrasser**, G. S. J.—**Sinthern**, P. S. J., Im Dienst der Himmelskönigin. 5. u. 6. Aufl. 2 Bände. 8° (XII u. 302 S., XII u. 294 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. M 6.60.

**Hatheyer**, F. S. J., P. H. Noldin S. J. im Urteile seiner Schüler und Alumnen. 8° (IV u. 130 S.) Innsbruck 1923, Rauch. K 13.800.

**Hättenschwiller**, O., Aus Zeit und Leben. 3. Bändchen: Jesus Christus, Gott und Erlöser. 12° (115 S.) Regensburg 1923, Kösel-Pustet.

**Heinisch**, Paul s. Zeitfragen, Bibl.

**d'Herbigny**, Michel S. J., L'unité dans le Christ. (Orientalia anno IV. Series II. Christiana Nr. 1. 1923). (32 S.) gr. 8°. Roma 1923, Pontificio Istituto Orientale.

**Herzog**, Patric. O. F. M, s. Abhandlungen, Alttest.

**Hessen**, Dr. Joh. Augustinus, Vom seligen Leben. Übersetzt und erläutert, mit einer Einführung in Augustins Philosophie. (Philosophische Bibliothek Bd. 183.) 8° (XXX u. 44 S.) Leipzig 1923, Felix Meiner. Gr. M 2.—, geb. M 3.—.

**Heuler**, Raimund, Kirchliche Chorsingschule für Kinder- oder Frauenchor. 8° (XV u. 224 S.) Regensburg 1923, Kösel-Pustet. Gr. M 4.50, geb. M 5.50.

**Hettinger**, Fr., Der kleine Kempis. Brosamen aus den Schriften des ehrw. *Thomas v. Kempen.*[6–7] 16° (VIII u. 176 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. geb. M 2.10 u. 2.30.

**Hirscher**, J. B.—**Wibbelt**, Dr. Augustin, Betrachtungen über die sonntäglichen Evangelien des Kirchenjahres. (Sammlung älterer und neuerer Werke aus dem Gebiete der Aszese, Homiletik und Katechese IV). Limburg/Lahn 1923, Steffen. Gr. 8° 2. Aufl. (432 S.) Gr. M 5.—, geb. M 6.—.

**Hofer**, Joh. C. SS. R., Der hl. Klemens Maria Hofbauer. 2. u. 3. Aufl. 8° (XX u. 458 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. geb. M 9.30.

**Hövels**, Karl, Theosophie, Anthroposophie und Christentum. 8° (46 S.) Münster 1923, Aschendorff. Gr. kart. M 1.—.

**Hoornaert**, G. S. J., Le combat de la pureté. (9me Mille). Bruxelles, Action catholique [1923] 370 p. 8°.

**Huber**, Johanna—**Raab**, Karl, Das Arbeitsprinzip im Religionsunterricht der Grundschule (Religionspädagog. Zeitfragen 9). 8° (VI u. 130 S.) Kempten 1923, Kösel-Pustet.

**Hünermann** Fr. s Corpus cath.

**Jugendpflege.** Kath. Monatsschrift z. Pflege der schulentlassenen Jugend. Verlag Leohaus, München, Pestalozzistr. 1.

**Kempf**, Fr.—**Schuster**, Karl, Das Freiburger Münster. Ein Führer für Einheimische und Fremde[2–4] (mit 74 Bildern und einem Grundriß). kl. 8° (VI u. 120 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 3.—.

**Kind, Das fromme und fröhliche.** Eine Monatschrift für die kathol. Jugend, besonders für gute Kommunionkinder. 10 (1922) 1. Hildesheim, Borgmeyer.

**Klimke**, Fridericus S. J,, Institutiones historiae philosophiae. Vol. I et II. Romae 1923, Universitas Gregoriana. gr. 8° (X u. 388 S.; 452 S.). L 42.—.

**Klug**, J., Der Heiland der Welt. Ein Christusbuch. 8° (VI u. 696 S.) Paderborn 1923, Schöningh. Gr. geb. M 6.50.

**Knabenbauer**, Jos., Commentarius in Ev. secundum Mt (Cursus Scripturae sacrae) Editionem 3. curavit *Augustinus Merk S. J.* Parisiis, P. Lethielleux, 1922. 2 tomi. (XIV, 627 u. VIII, 586 p.) Fr 45.—.

**Kortleitner**, Fr. X. O. Praem., Hermeneutica Biblica. Oeniponte 1923, Fel. Rauch. gr. 8° (158 S.) K 18.000.

**Krebs**, Engelbert s. Gedanke, der katholische.

**Krieg-Grunwald**, Lehrbuch der Pädagogik. Geschichte und System. I. Teil: Geschichte der Pädagogik. 5. Aufl. (Wissenschaftliche Handbibliothek. III. Reihe: Lehrbücher verschiedener Wissenschaften I). gr. 8° (VIII u. 248 S.) Gr. M 4.20. Paderborn 1923, Schöningh.

**Kugler**, F. X. S. J., Von Moses bis Paulus. Forschungen zur Geschichte Israels nach biblischen und profangeschichtlichen, insbesondere neuen keilinschriftlichen Quellen. Münster 1923, Aschendorff. Lex. 8° (XX u. 536 S.) Gr. M 28.—, geb. M 33.—.

**Lehmen**, A., S. J.—**Frick**, K. S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. I. Logik, Kritik. Ontologie[5–6] 8° (XVI u. 457 S.) Freiburg 1923, Herder. M 11.—, geb. M 13.—.

**Leimbach**, A., Das Buch des Propheten Jeremias (Kap. 1—25). (Bibl. Volksbücher 12. Heft) 8° (XXVIII u. 144 S.) Fulda 1923, Aktiendruckerei.

**Lippert**, P. S. J., Der heilige Rosenkranz in Bildern von *Fra Angelico* mit Betrachtungen. 16°. München 1923, Theatiner-Verlag. Gr. M 1.25.

— — s. Gedanke, der katholische.

**Melcher**, Robert, Der 8. Brief des hl. *Basilius*, ein Werk des *Evagrius Pontikus*. (Münsterische Beiträge zur Theologie, hg. v. *F. Diekamp* und *R. Stapper* Heft 1) 8° (VIII u. 102 S.) Münster i/W. 1923, Aschendorff. Gr. M 3.50.

**Mosterts**, Karl, Jünglingsseelsorge. Ziel u. Aufgaben einer planmäßigen Seelsorge für die heranwachsende männliche Jugend. 2.—4. Aufl. gr. 8°. Freiburg 1923, Herder. (VIII u. 350 S.) Gr. M 6.50, geb. M 7.50.

**Müller**, E., Theologia moralis. Ed. 10 recognoverunt et auxerunt *Ign. Seipel* et *J. Ujčić*. Lib. I. (de principiis) 8° (XVI u. 506 S.) Ratisbonae 1923, Pustet. Gr. M 6.—, geb. M 8.—.

**Müller**, Günther s. *Eadmer*.

**Müller**, Michael, Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal. Eine moraltheologisch-historische Studie. München 1923, Kösel-Pustet. 8° (302 S.) Gr. M 3.50, geb. M 5.—.

**Neuß**, Wilhelm, Die Anfänge des Christentums im Rheinlande. (Rheinische Neujahrsblätter II. Heft.) gr. 8° (II u. 90 S.) Bonn u. Leipzig 1923, Kurt Schröder.

**Nist**, J., „Es blüht der Blumen eine". Marienpredigten. 2. Aufl. 8° Limburg/Lahn 1923, Steffen. (128 S.) Gr. M 1.50, geb. M 2.00.

**Nörregaard**, Jens., Augustins Bekehrung. Übers. v. *A. Spelmayer*. gr. 8° (VIII u. 246 S.) Tübingen 1923, Mohr. Gr. geb. M 6.—.

**Parsch**, Dr. Pius, Die Liturgie des Fronleichnamsfestes. (Aus Brevier u. Meßbuch. Liturgische Perlen für das Volk. 4. Bdchen). 8°. Regensburg 1923, Kösel-Pustet (96 S.) Gr. M 1.20, geb. M 1.90.

**Pesch**, Christian S. J., Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden. 8° (VIII u. 183 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 6.—.

**Pius XI.** Litterae encyclicae de pace Christi in regno Christi quaerenda (lat. und deutsch). kl. Fol. (63 S.) München 1923, Theatinerverlag. M 2.—, geb. M 3.—.

— — Litterae encyclicae de *S. Francisco Salesio* ad trecentesimum eius natalem coelestem editae. Autorisierte Ausgabe latein. und deutscher Text. 8° (33 S.) Freiburg 1923, Herder.

**Podlaha**, Antonius, Catalogus Codicum manu scriptorum, qui in archivo capituli metropolitani Pragensis asservantur. (Editiones archivii et bibliothecae S. F. metropolitani capituli Pragensis XVII). gr. 8° (XX u. 328 S.) Pragae 1923, Sumptibus Metropolitani Capituli Pragensis. Kč 50.—.

**Predigten, Alttestamentliche.** Herausgeg. von *Th. Paffrath*. Heft 16: *Aich J. Alb.*, Die Propheten vor und im Exil (Michäas, Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habakuk). 8° (52 S.) Paderborn 1923, Schöningh. Gr. M 1.—.

**Prümmer**, Dominicus O. Pr., Manuale Theologiae moralis secundum principia s. Thomae Aquinatis. I$^{2-3}$. gr. 8° (XL u. 444 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 15.—, geb. M 16.50.

**Raus**, J. B., SS. R., De sacrae oboedientiae virtute et voto sec. doctrinam S. Thomae et S. Alphonsi, iuxta normas ac Codicem Juris canonici. gr. 8° (XX u. 308 S.) Lugduni—Lutetiae 1923, Em. Vitte.

**Rosenmöller**, B., Gott und die Welt der Ideen. 8° (VIII u. 46 S.) Münster 1923, Aschendorff. Gr. M 1.75.

**Schneider**, Dr. Willi., Das andere Leben. Ernst u. Trost der christl. Welt- u. Lebensanschauung. 15. u. 16. Aufl. von *Egon Schneider*. 8° (XV u. 540 S.) Paderborn 1923, Schöningh. Gr. M 5.25.

**Schrift, Die hl.**, des Alten Testamentes. Herausg. v. *Frz. Feldmann* u. *H. Herkenne*. VIII. Bd. 1. Abt.: Das Buch Ezechiel. Übersetzt u. erklärt von Prof. *Paul Heinisch*. gr. 8° (IV u. 236 S.) Bonn 1923, Peter Hanstein.

**Schuster** Karl s. *Kempf Fr.*

**Schwer**, Wilhelm, Papst Leo XIII. (Klassiker kathol. Sozialphilosophie 1. Bd.) Herausgegeben von *Theod. Braun* u. *Theod. Steinbüchel*. 8° (VIII u. 64 S.) Gr. geb. M 2.20. Freiburg 1923, Herder.

**Sickenberger**, J. s. Zeitfragen, Bibl.

**Slipyj**, Jos., De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda (Extractum e „Bohoslavia" t. I. 1923) 8° (29 S.) Leopoli 1923, „Bohoslavia".

**Tillmann**, Dr. Fritz, Die sonntäglichen Episteln im Dienste der Pre-

digt erklärt. 2. Bd.: Vom Ostersonntag bis zum letzten Sonntag nach Pfingsten. gr. 8° (IV u. 438 S.) Düsseldorf 1923, L. Schwann. Gr. M 7.—, geb. M 10.— u. 12.—.

**Tischleder** s. Abhandlungen, Neutest.

**Trombetta**, Alois, De pallio archiepiscopali. Elucubratio canonico-liturgico-historica. 8° (47 S.) Surrenti 1923, D'Onofrio. L 5.—.

**Virnich**, Therese s. Corpus cath.

**Warte**, Österreichische Pädagogische. Jährlich 12 Nummern. Wien XVIII, Semperstr. 45. Vierteljährlich K 3000.—.

**Weigand**, J., Manuskript zu einer Biblischen Geschichte. 8° (76 S.) Karlsruhe 1923, Badenia.

— — Manuskript zur Deutung der liturgischen Evangelien. 8° (20 S.) ebd. 1923.

— — Manuskript zu einem organischen Einheitskatechismus auf Grund der liturg. Lesungen des Kirchenjahres. 8° (60 S.) ebd. 1923.

**Weiß**, K., Feuerseelen! Zur Parabel von den minderen Knechten Lk 7,7—10. Mit Predigt-Skizzen. SA a. d. Linzer „Theol.-prakt. Quartalschr." 76 (1923) 1—32. Linz 1923, Preßverein. M 1000.—.

**Wellesz**, Egon s. Forschungen.

**Werner**, Martin, Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium (Beihefte zur Ztschr. f. ntl. Wissenschaft 1) 8° (VIII u. 216 S.) Gießen 1923, Töpelmann.

**Zeitfragen, Biblische**. Hsg. v. *J. Rohr* u. *P. Heinisch*. Münster, Aschendorff, 1923. 8°. X 4—6: *Sickenberger, J.*, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgef. Erklärung. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten. 8° (91 S.) Gr. M 1.50 — X 7/8: *Heinisch, Paul*, Das „Wort" im A. T. und im alten Orient. (52 S.) Gr. M 1.20. — X 9/10: *Dausch, Peter*, Der Wunderzyklus Mt 8. 9 (40 S.) M 0.75. — X 11/12: *Döller, Joh.*, Die Wahrsagerei im A. T. (56 S.) Gr. M 1.20. — XI 1/2: *Heinisch, Paul*, Die persönliche Weisheit des Alten Testamentes in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. (63 S.) M 1.20.

**Zeitfragen**, politische. Monatsschrift über alle Gebiete des öff. Lebens. Schriftleitung: Dr. A. Pfeiffer, München. 5 (1923) 1/2.

Nur noch in wenigen Exemplaren vorhanden!

**Nilles, Dr. Nikolaus S. J.**

# Kalendarium Manuale

**utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis academiis clericorum accommodatum. Auspiciis commissarii apostolici, auctius atque emendatius iterum edidit.**

Vol. I. LXXII u. 356 S. 8° mit Farbendruckbild u. 1 Karte
„ II. XXXII u. 858 S. 8°.
Vol. I II zusammen K 70.000.

Vol. III. **Symbolae I|II**
CXX u. 1088 S. (auch separat erhältlich) K 35.000.

# Selectae Disputationes

## academici juris ecclesiastici

fasc. I. 196 S. 8° K 7.000
„ II. 232 S. 8° K 8.400.

*Die liturgiegeschichtlichen und kirchenrechtlichen Abhandlungen des gelehrten Jesuiten werden auch heute noch geschätzt.*

**Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.**

## Lainez Jacob S. J.

# Disputationes Tridentinae

ad manuscriptorum fidem edidit et commentariis historicis instruxit **Hartmanus Grisar S. J.**

I. 106 u. 512 S. II. 85 u. 568 S. K 70.000

Vol. I: **Disputatio de origine jurisdictionis Episcoporum et de Romani pontificis Primatu.**

Vol. II: **Disputationes variae ad Concilium Tridentinum spectantes.** Commentarii morales et instructiones.

## Limbourg Max S. J.

# Quaestionum metaphysicarum

**libri V.** 356 S 8°. K 7.000.

# Begriff und Einteilung der Philosophie

Historisch-kritische Untersuchung

60 S. 8°. K 2.000.

## Hartmann A., O. Min. Cap.

# Psychologia arti pastorali

in usum Missionariorum totiusque cleri catholici utilitatem cum prolegomenis et adnotationibus in lucem ed. Dr. **Adelhelmus Jann O. Cap.**, Professor.

40 S. 8°. Mit Bildnis des Bischofs Hartmann nach Deschwanden. K 2.000.

---

**Verlag Felizian Rauch, Innsbruck.**

**Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“**

Nr. 177 **1923.** Innsbruck, 20. Okt. 1923

Bei der Redaktion*) sind seit 14. Juli 1923 eingelaufen:

**Abs**, Jos., Indiens Religion. Der Sanatana-Dharma. Eine Darstellung des Hinduismus. (Halle der Religionen. Bd. 1.) (XVII u. 234 S.) Bonn-Leipzig 1923, Schroeder.

**Anzeiger, Literarischer.** Graz, Styria, 1923. Nr. 2/3.

**Arendt**, Guillelmus S. J., Circa controversam validitatem matrimonii feminae recisae (VIII, 104 p.) 8°. Romae, Pustet, 1923.

**Arsenieff**, N.. Das Sehnen nach dem wahren Sein. 8° (231 S.) Berlin 1923, Efron-Verlag.

**de Baets**, Maurits, Das Lied des Lebens, übersetzt von *Max Kassiepe*. Paderborn 1923, Schöningh. 108 S. 8°. Gr. M 1.65.

**Bartmann**, Bernhard, Grundriß der Dogmatik. [Herders Theologische Grundrisse.] 12° (XVI u. 592 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 5.80, geb. M 7.10.

— — Nachträge zur 6. Auflage der Dogmatik. Ebd. 1923. 20 S. Gr. M 0.60.

**Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums** und des Benediktinerordens. Münster, Aschendorff. 8° Heft 11: *Redlich Virgil*, Johann Rode von St. Matthias bei Trier. Ein Reformabt des 15. Jh. (XVI u. 124 S) M 3.50.

**Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters**, herausg. v. *Clemens Baeumker*. Münster, Aschendorff. 8. XXIII/3. 4: *Luyckx Bon. Ant.*, Die Erkenntnislehre Bonaventuras. XXIV 306 S. 1923. Gr. M 10.25. — XXIII/5. *Daniels, August*, Eine lat. Rechtfertigungsschrift aus Meister Eckhart. XIX 66 S. 1923. Gr. M. 3.—. — II. Supplementband: Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. *Festgabe, Clemens Baeumker* dargebracht zum 70. Geburtstage von seinen Freunden und Schülern. VII u. 269 S. 1923. Gr. M 8.85.

**Bibliothèque Thomiste.** Directeur *Pierre Mandonnet O. Pr.* III. Mélanges Thomistes publiés par les Dominicains de la Provence de France à l'occasion de VI centenaire de la canonisation de S. Thomas (8. juillet 1323). Le Saulchoir, Kain 1923. 412 p. 8° Fr 28.—. Extrait des Mélanges. La Canonisation de S. Thom. par *P. Mandonnet*. 48 p. Fr 2.50.

**Beyer**, Georg S. J., Der Okkultismus unserer Tage. (VI, 192 S.) 8°. Kevelaer 1923, Joseph Bercker. Gr. M 2.25, geb. M 3.25 u. 4.25.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

**Brinktrine**, Joan., De Epiclesis eucharisticae origine et explicatione. (Extractum folii periodici „Ephemerides liturgicae"). Romae 1923. (34 S.) 8°.

**Camerlynck**, P., Commentarius in Acta Apostolorum. 7. ed., ed. *Ach. Vander Heeren* (Commentarius Brugensis in S. Scripturam). Bruges 1923, Beyaert. (420 S.) 8°.

**Charles**, Pierre, La Robe sans Couture. Un essai de Luthéranisme catholique Museum Lessianum Louvain). Bruges 1923, Beyaert. (XII u. 187 S.) 8°.

**Cieszkowsky**, A., Padre nostro. Aus dem Poln. übersetzt von *A. Palmieri*. (XXI u. 414 S.) Bologna 1923, Zanichelli.

**Cladder**, H. J. S. J. u. H. **Dieckmann** S. J., Korinth, die Kirche des hl. Paulus (Abhandlungen aus Missionskunde und -Geschichte, Heft 36). (34 S.) 8° Xaveriusverein, Aachen 1923.

**Cremers**, Victor, De Verlossingsidee bij Athanasius den Groote. Tourhout, Brepols. (232 S.) 8°.

**Daniels** s. Beiträge.

**Fortescue**, The Reverend Dr. Adrian, A short memoir with a catalogue of the memorial exhibition. Letchworth, The Bookclub 1923. (24 S.) Sh 1.—.

**Geiger**, K. A., Taschenkalender und kirchlich-statist. Jahrbuch für den kath. Klerus deutscher Zunge 1924. 18° (222 u. 32 S.) Regensburg 1923, Manz.

**Geyser**, Joseph, Einige Hauptprobleme der Metaphysik. 8° (VIII u. 168 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. M 3.—, geb. M 3.90.

— — s. Veröffentlichungen.

**Grühl**, R., Praktische Anleitung der Fürsorgezöglinge zur Selbsterziehung. 12° (40 S.) Grottkau 1923, Selbstverlag. Gr. M 0.30.

**Haessle**, Johannes, Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas v. A. u. Leo XIII. (XIX, 279 S.) 8° Freiburg, Herder. Gr. M 12.—, geb. M 13.50.

**Heiler**, Friedr., Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. 5. Aufl. 8° (XX u. 622 S.) München 1923, Reinhardt. Gr. M 8.—.

**Heimbucher**, Max, Was sind denn die „Ernsten Bibelforscher" für Leute? Zugleich eine Aufklärung über das „tausendjähr. Reich" Christi. 2. Aufl. kl. 8° (8[illegible] S.) Regensburg 1923, Manz.

**Hoornaert**, G. S. J., Le Combet de la Purité. kl. 8° (396 S.) Brüssel-Paris 1923, Action Catholique-Girandon.

**Jugendpflege**. Kath. Monatsschrift z. Pflege der schulentlassenen Jugend. Verlag Leohaus, München, Pestalozzistr. 1.

**König**, Eduard, Theologie des Alten Testamentes. 3. u. 4. Aufl. (VIII, 352 S.) Gr. 8°. Stuttgart 1923, Chr. Belser. Gr. M 2.—, geb. M 2.50.

**Lammens**, H., La Syrie. Précis historique. 2 Bände (IX u. 279, 277 S.) Beyrouth 1921, Imprimerie catholique. 8°.

**Liertz**, Rhaban, Wanderungen durch das gesunde u. kranke Seelenleben bei Kindern u. Erwachsenen. 8° (IX u. 168 S.) München 1923, Kösel & Pustet. Gr. M 2.—.

**Luible**, Martin, Zur neueren christl. Jugendbewegung in Deutschland.

8° (36 S.) München 1923, Pfeiffer. A. G. (Sonderabdruck aus den Politischen Zeitfragen 1923, Heft 3/4).

**Luyckx** s. Beiträge.

**Mader**, Joh., Viereiniges Evangelium. 8° (23 S.) Münster 1923, Aschendorff. Gr. M 0.75.

**Matovelle**, J. Julio Maria, Meditaciones sobre el Apocalipsis. Roma, escuela tipogr. Salesiana 1922. (XVI, 1027 p.) 8° Pesetas 15.—.

**Mihályfi**, Ákos, Anyilvános Istentisztelet (Der öffentliche Gottesdienst. Liturgische Vorlesungen). (694 S.) 8°. Szent-István-Tarsulat, Budapest 1923.

**Oberhammer**, Clemens, Der heiligen Eucharistie geweihtes Jahr. kl. 8°. I: Im Licht des Christkinds (315 S.). II: In Leid und Sieg (336 S.). III: Im Feuer des hl. Geistes (332 S.). Innsbruck, Tyrolia.

**Pius XI**, Thomas-Enzyklika. Lat. u. deutscher Text. 8° (48 S.) Freiburg, Herder, 1923. Gr. M 1.30.

**Poschmann**, Bernhard, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus (Sonderabdruck aus den Vorleseverzeichnissen Braunsberg 1923 u. 1923/24). Braunsberg, Ermeländ. Zeitung, 1923. (85 S.) 8°.

**Quellen und Forschungen** aus dem Gebiete der Geschichte, herausg. von der Görres-Gesellschaft. gr. 8°. Paderborn, Schöningh. *Mohler L.*, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. 1. Bd. Darstellung. 1923. (VIII u. 432 S.) Gr. M 26.—.

**Rathgeber**, Alphons M., Im Schatten des Dorfkirchleins. Ein Gang durchs Dorfkirchenjahr (Von Nikolaus bis Martini). Kempten 1923, Kösel-Pustet. 8° (332 S.).

**Redlich**, V. s. Beiträge.

**Rocheblave**, J., Études sur Jos. de Maistre. Straßbourg-Paris 1923, Librairie Istra. 8° (49 S.).

**Rösch**, Konst. O. M. Cap., Das heilige Evangelium Jesu Christi nach Lukas. 12° (75 S.) Paderborn 1923, Schöningh.

— — Das hl. Evangelium nach Johannes. Ebd. 1923. (58 S.).

**Rücker**, Adolf, Die syrische Jakobosanaphora nach d. Rezension des Ja'qôb (h) von Edena mit griech. Paralleltexten (Verein z. Pflege der Liturgie-Wissenschaft, Heft 4). Münster 1923, Aschendorff. (XXXII u. 88 S.) 8°. Gr. M 3.—.

**Ruland**, L., Die moraltheologische Lehre vom gerechten Kaufpreis. Rektorats-Rede. Universität Würzburg. (16 S.) Würzburg 1923, Stutz. Gr. M 0.50.

**Schmid**, M. S. J., Handbuch für Opferseelen. 18° (580 S.) 7. Aufl. Regensburg 1923, Kösel-Pustet. Gr. M 2.20.

**Schmidlin**, J., Kath. Missionslehre im Grundriß. 8° (VII u. 416 S.) Münster 1923, Aschendorff. Gr. M 6.50.

**Schrift, Die hl.**, des Alten Test., herausg. v. *Feldmann* u. *Herkenne*. Bonn, Hanstein. gr. 8°. V/1: Das Buch der Sprüche von *Herm. Wiesemann S. J.* 1923. (100 S.) Gr. M 1.60.

**Solovev**, Vl., I fondamenti spirituali della vita. Aus dem Russischen übersetzt von *Aurelio Palmieri*. kl. 8° (XXVI u. 201). Bologna 1922, Zanichelli.

**Sickenberger**, Jos., Unser ausreichendes Brot gib uns heute. Akad. Rede. Habelschwerdt 1923, Frank. 8° (16 S.).

**Studien und Texte, Reformationsgeschichtliche**, hg. von *A. Ehrhard*. Münster, Aschendorff. 8° Heft 41 u. 42: *Amrhein Aug.*, Reformationsgesch. Mitteilungen aus dem Bistum Würzburg 1517—73. (VI u. 188 S.) 1923. Gr. M 6.15.

**Tongelen**, Jos. O. S. Cam.. Die Liebe Christi drängt uns. Reden und Predigten über die christl. Caritas, ihre Organisation und ihre Aufgaben. kl. 8° (125 S.).

**Vanderheeren** s. *Camerlynck*.

**Veröffentlichungen des kath. Instituts für Philosophie** (Alb. Magnus-Akademie, Köln.) Münster, Aschendorff. 8°. Heft 3: *Geyser Jos.*, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers. (241 S.) 1923. Gr. M 8.—.

**Vilar**, Joan, Ensaig Bio-Bibliogràfic sobre el Canonista Barceloni Josep Pons i Massana-Barcelona 1920 (Anuari del' institut d'Estudis Calal, Vol. VI).

**Vogels**, H. J., Handbuch der neutestamentl. Textkritik. 8° (XII u. 252 S.) Münster 1923, Aschendorff. Gr. M 4.20.

**Warte**, Österreichische Pädagogische. Jährlich 12 Nummern. Wien XVIII, Semperstr. 45. Für das Halbjahr K 4000.—.

**Weber**, Heinrich, Jugendfürsorge im Deutschen Reich. (Schriften zur deutschen Politik, hg. v. *Georg Schreiber*, 6. u. 7. Heft) 8° (XII u. 132 S.) Freiburg 1923, Herder. Gr. kart. M 2.50.

**Widmann**, Wilh., Die Orgel. (Sammlung Kösel.) Kl. 8° (X u. 177 S. mit 63 Abb. auf 23 Tafeln). Münster 1923, Kösel & Pustel.

**Wilpert**, J., Le sculture del fregio dell' arco di Costantino. gr. 8°. (47 S. u. 6 Tab.). Rom 1923, Acad. nazionale dei Lincei.

**Wolfschläger—Koch**, St. Augustini Confessiones. kl. 8° (XXXII u. 56 S.) München 1923, Aschendorff. Gr. M 0.50.

**Žigon**, Franciscus, Divus Thomas arbiter controversiae de concursu divino. (230 p.) 8° Goritiae, Narodna Tiskarna, 1923.